

GOVERNMENT OF INDIA

ARCHÆOLOGICAL SURVEY OF INDIA

CENTRAL
ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

ACCESSION NO. 11951

CALL No. 901.05M/3sl.

D.G.A. 79





388
11951
ISLAMICA

Vol. 3



A IN
9224

GRUNDLINIEN DER ENTWICKLUNGS-
GESCHICHTE DES ŠŪFISCHEN LEHRGEDICHTS
IN PERSIEN.

VON

11951

E. BERTHELS (Leningrad).



I.

Die Verbreitung des Sufismus in Persien vollzog sich mit einer wunderbaren Schnelligkeit. Die ersten Apostel der neuen Lehre waren größtenteils arabische Militärkolonisten, die sich in Hurāsān niederließen. Im Norden von Iran waren es hauptsächlich die *Ġunde* von Bašra und Kūfa, welche aus ihrem Heimatlande die Tendenz zur weiteren Pflege der schon im Koran enthaltenen Keime der Mystik mit sich brachten. Im zweiten Jahrhundert der *Higra* gründet der bekannte *Saiḥ* Ibrāhīm Ibn Adham, ein vollblütiger Araber aus dem Stamme Banū Tamīm, die erste mystische Schule. Ihm selbst war es nicht beschieden, den Erfolg seiner Lehren in Hurāsān zu schauen, denn sein Wissensdrang trieb ihn über alle Länder des Khalifats, bis er schließlich auf dem Berge Lukkām in der Nähe von Laodicāa sein Ende fand († 160)¹. Seinem Schüler Šaqīq Balḥī gelang es aber in Balḥ einen Kreis von Anhängern an sich zu fesseln, der sich von Tag zu Tag erweiterte. Schon im dritten Jahrhundert finden wir *Šūfis* iranischer Abstammung²; die

1 Näheres darüber bei L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922, p. 150 et passim. Anders bei R. NICHOLSON, *Enzyklopädie des Islām*, II, 460 nach Jāqūt, *Muʿjam*, ed. WÜSTENFELD, III, 196, 14 und *Zeitschrift für Assyriologie*, XXVI, 216 im Anschluß an *Hilyat*, I, 188.

2 So z. B. Ḥātām al-Ašamm († 237), der sich in seiner Strafrede an den *Qādī* von Rai „einen Perser“ nennt (aš-Šaʿrānī, *aṭ-Tabaqāt al-kubrā*, I, 89: انا اعجمي). Von Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād († 270) wird erzählt, er wäre des Arabischen nicht kundig gewesen ('Aṭṭār, *Tadhkirat al-awliyā*, ed. NICHOLSON, I, 326, 6).

901.05M

Isl

(391)

Lehre hat also den engen Kreis der arabischen Kolonisten durchbrochen und unter der einheimischen Bevölkerung freudigen Empfang gefunden.

Diese neuen Bekenner treten mit aller Macht den Trägern der offiziellen Tradition entgegen. *Hadīte* sammeln ist ihrer Meinung nach nicht der richtige Weg zum Erlangen einer echten Gottseligkeit. Den *Hadīf* zu befolgen ist ihr Bestreben, welches allmählich zur Entstehung der neuen Schule von Nīšāpūr¹ führt. Der Sufismus strebt zu einer immer größeren Erweiterung seines Wirkungskreises. Die Lehren müssen in einer volkstümlichen Weise dargebracht werden, damit sie für die große Masse verständlich werden. Der sufische *Mağlis* in Verbindung mit *Samā'* — dem Gesange, welcher eine möglichst schnelle Herbeiführung der Verzückung (*ḥāl*, *wağd*) bezweckte, rief in den arabischen Teilen des Khalifats eine eigenartige Lyrik hervor, die mit der alten erotischen Poesie in Verbindung stand. Die persischen *Šūfis* suchten hierin ihre arabischen Vorgänger nachzuahmen. Dabei trafen sie aber auf eine Schwierigkeit, welche die Araber nicht zu überwinden brauchten. Die persische Dichtung² hatte zu dieser Zeit noch keine Tradition hinter sich, sie begann sich erst zu entwickeln und besaß keinen eigenen Stil. Es blieb also den *Šaihs* nichts anderes übrig, als sich der Volksdichtung zuzuwenden, der sie die später so beliebte Form des Vierzeilers entlehnten. Auch die arabische *Ghazal*-Dichtung wurde in Anlehnung an das Volkslied umgeformt, und so entstand eine eigentümliche erotisch-mystische Lyrik, die zur arabischen Poesie der *Šūfis* in einem schroffen Gegensatz steht. Die arabische Dichtung sucht äußeren Effekt, sie strebt, den Leser durch technische Fertigkeit zu verblüffen³. Die persische Lyrik der *Šūfis* vernachlässigt die Form und sucht die Kunstfertigkeit durch Innigkeit und Wärme zu ersetzen. Das sufische *Ghazal* in Persien ist in erster Linie ein Lied voll Sang und Klang, welches in den meisten Fällen eine direkte Wirkung auf die Seele erreicht und auch ohne tieferes Verständnis für den metaphysischen Inhalt ein empfindsames Gemüt zu erschüttern vermag⁴.

1 Ihre wichtigsten Vertreter die sog. *Malāmātiyya*.

2 Ich meine damit die neupersische Poesie, die sich arabischer Metra bedient.

3 Ein charakteristisches Beispiel sind die großen *Qasīden* von Ibn al-Fāriḍ.

4 Ich habe diese Frage ausführlich in meinem Artikel: *Die wichtigsten Probleme in der Entwicklung der sufischen Dichtung* (in Band I der „Wostotsch-

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL

LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 119-51

Date 27-12-62

Call No. 901.05 M

308

Für die Lyrik hätten somit die Perser ein fertiges Muster in der arabischen Dichtung gefunden, das sie aber ihren eigenen Bedürfnissen anpaßten und modifizierten. Anders steht es um die Lehrdichtung in *Maṭnawī*-Form, denn solche war den Arabern unbekannt und mußte also von den Persern selbständig geschaffen werden. Die Frage nach der Entstehung dieser Art Dichtung wollen wir jetzt eingehender erörtern.

2.

Die Verbreitung der sufischen Lehren geschah gewöhnlich auf zwei Wegen: einerseits durch unmittelbare mündliche Belehrung von Seiten des *Šaiḥ* — individuell (Verbindung von *Pīr* und *Murīd*), oder kollektiv — in der Form einer an die Massen gerichteten Predigt (*waʿḡ*), andererseits durch Veröffentlichung entsprechender Sendschreiben (sogenannte *risāla*). Beide Mittel sind für unsere Frage von großer Wichtigkeit. Die Produktion der *risāla* beginnt sehr früh, wir kennen Schriften, die spätestens im Anfang des zweiten Jahrhunderts verfaßt wurden¹. Leider aber kennen wir sie meistens nur dem Namen nach, nur sehr wenige Werke aus dieser Periode sind auf uns gekommen, und auch diese sind größtenteils Unika, welche sehr schwer zugänglich sind. Alle diese Werke suchen hauptsächlich eine mehr oder minder bestimmte Definition der verschiedenen *Maqāmāt*-Stadien auf dem Wege der Erleuchtung festzustellen und die mit moralischer Läuterung verbundenen psychischen Erscheinungen zu erklären. Ihre Grundlage ist somit eine höchst scharfe und tiefgehende psychische Analyse, die zugleich als Folge eine moralistische Predigt herbeiführt.

Die Form dieser Werke ist einfache, ungekünstelte, prosaische Rede, nur sehr selten finden wir in den prosaischen Schriften dieser Art einen Reim (als Nachahmung des koranischen Stils). Wenn

nyja Zapiski“, herausg. vom Leningrader Institut für lebende orientalische Sprachen) behandelt und brauche hier nicht weiter darauf einzugehen.

1 MASSIGNON (op. cit., p. 155 et pass.) nennt folgende Sendschreiben, die der ältesten Periode des Sufismus angehören: aus dem II. Jahrh. — die Werke des Ḥasan Baṣrī († 110), wie *روايات* und *مواظ*. Aus dem III. Jahrh. — die Schriften von Du-n-Nūn al-Miṣrī († 245), welche die Frage über die Reihenfolge der ekstatischen Zustände (*tartīb al-aḥwāl*) behandelten; die Schriften von Ḥārīṯ al-Muḥāsibī († 243), wie *كتاب الرعاية لحقوق الله والقيام بها*, *كتاب الوصايا* und *كتاب التوقم*; das Werk *كتاب الستر* von al-Harrāz († 286) und 18 verschiedene Schriften von al-Gunaid († 297).

Verse eingestreut werden, so ist es gewöhnlich die schon erwähnte erotisch-mystische Lyrik, mystische Erlebnisse werden nur allegorisch unter dem Schleier der erotischen Terminologie geschildert. Gedichte, welche ein solches Thema unverschleiert behandeln, kenne ich aus dieser Periode nicht. Es könnte vielleicht nur Abu-l-'Atāhiya († 211) in Betracht gezogen werden, aber seine Dichtungen sind nur der Ausfluß eines überströmenden religiösen Gefühls, sie bleiben im Rahmen des orthodoxen Islam, ohne eine mystische Färbung anzunehmen. Eine Lehrdichtung hat der arabische Sufismus in dieser Zeit nicht aufzuweisen. Es wäre ja auch eine ungemein schwierige Arbeit, diese Gedanken in der Form einer *Qaṣida* darzustellen. Um diesen Versuch zu wagen, mußte man zuerst eine andere freiere Form schaffen, die es dem Dichter erlaubte, ohne Überwindung viel zu großer technischer Schwierigkeiten seinen Gedanken freien Lauf zu geben.

Gehen wir zu den Arbeiten der persischen *Šūfis* über, so sehen wir auch hier eine sich mächtig entwickelnde literarische Produktion. Die Biographien der *Šaiḥs* nennen uns eine Reihe von Autoren, unter ihnen Namen wie Ḥātam al-Aṣamm, Aḥmad Ibn Ḥiḍrūya, Šāh Ibn Šuḡa' Kirmānī u. a. m. Freilich ist von allen diesen Schriften auf uns so gut wie nichts gekommen. Im großen Korankommentar des Abū 'Abdarrahmān as-Sulamī (*Tafsīr-al-ḥaqā'iq*) finden wir kleine Bruchstücke, Auszüge aus diesen Autoren. Auf Grund dieser aus dem Kontexte herausgerissenen Zitate ist es wohl kaum möglich, sich ein bestimmtes Bild von der Weltanschauung der betreffenden *Šaiḥs* zu machen. Eines aber können wir mit Sicherheit behaupten — der Form nach unterscheiden sich alle diese Schriften in nichts von den Sendschreiben der arabischen *Šūfis*. Dies ist auch begreiflich, denn größtenteils standen die persischen *Šaiḥs* in enger Verbindung mit ihren arabischen Vorgängern, bei denen sie in die Schule gegangen waren. Selbst die Sprache dieser Werke ist das Arabische, welches ja während der ersten Jahrhunderte nach der Eroberung Persiens sozusagen die offizielle Sprache der Literatur war. Es ist also klar, daß sich diese Autoren nicht an die breiten Volksmassen wandten und nur den engeren Kreis der in der theologischen Literatur bewanderten Leser im Auge hatten. Nun aber sahen wir, wie in Persien der sufische *Šaiḥ* allmählich sich einen immer weiteren Zuhörerkreis schuf. Wenn in den ersten Jahrhunderten die sufischen Lehren nur nach einem gründlichen Stu-

dium der *Šari'at* in Angriff genommen werden konnten, finden wir im IV.—V. Jahrhundert eine große Anzahl von *Šaiḥen*, die einen regelrechten Kursus der Theologie nicht durchgemacht haben und es auch in ihren Predigten offenherzig zugestehen. Ein höchst charakteristisches Beispiel für diese Art *Šūfis* ist der berühmte *Šaiḥ* Abu-l-Ḥasan Ḥaraqānī († 425), ein feuriger Verehrer des großen Bāyazīd Bisṭāmī. Sein Ausspruch: *وجدت الله في صعبة* — „Ich fand Gott in der Gesellschaft meines Esels, d. h., ich war Eseltreiber, als mir Erleuchtung in dieser Hinsicht kam“ — bezeugt, daß es ein Mann aus den niedrigsten Schichten des Volkes war, der wohl mit der Schulgelehrsamkeit der *Muḥaddiṭin* und *Mufasssirin* nichts zu tun hatte. Glücklicherweise ist auf uns ein Werk gekommen, welches uns ein ziemlich vollständiges Bild der Lebensweise und der Predigten dieser eigentümlichen Persönlichkeit wiedergibt. Es ist das von einem seiner Schüler verfaßte *Nūr al-'ulūm*, welches wir in einem knappen (leider unvollständigen) Auszug in einer Handschrift des British Museum vorfinden². Das neunte Kapitel dieses Werks betitelt *في الحكايات* (f. 8^v) gibt uns eine Reihe Erzählungen wieder, die der Autor aus dem Munde Abu-l-Ḥasans gehört hat. Irgendeine bestimmte Reihenfolge ist in diesem Kapitel nicht nachweisbar. Aussprüche des Bāyazīd, Anekdoten aus dem Leben der alten *Šaiḥs*, apokryphe Legenden aus dem koranischen Kreise werden uns in einfacher, volkstümlicher Weise vorgeführt. Als Probe mag folgende kleine Parabel dienen (f. 9^v):

وقتی موسی علیه السلام در مقام مناجات بود خطاب شنید که یا موسی
زنهاری را نکاه دار چون ازان مقام در گذشت کبوتری بیامد کی یا موسی
الامان الامان موسی آستین کشاد کبوتر در آمد زمانی بود بازی بیامد کی
صید مرا در آستین کردی بمن باز ده گفت مرا خدای فرموده است کی
زنهاری را نکاه دار موسی دست دراز کرد تا پاره کوشش ران بر کند و

1 As-Sam'ānī, *Kitāb al-ansāb* (ed. MARGOLIOUTH, *Gibb Memorial* XX, f. 194^v). Das *خرینده* könnte wohl dafür zeugen, daß der originale Ausspruch in Persisch getan war, und wir hier eine Übersetzung vor uns haben.

2 Die Beschreibung der Handschrift bei RIEU, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, 1879—1895, I, 342^a (Or. 249). Eine Ausgabe dieses höchst wichtigen Textes nebst Übersetzung habe ich unter Heranziehung der Vorarbeiten von Prof. V. ZHUKOVSKY vorbereitet.

بوی دهد باز گفت یا موسی ندانی که گوشت پیغامبران بر ما حرام است
 من عهد کردم کی ویرا نکیرم آنکاه باز بر هوا راست کرد سر موسی طواف می
 کرد کبوتر گفت یا موسی مرا رها کن گفت باز حاضر است بیاید و بگیرد
 کبوتر گفت کسی که عهد کند باز نکیرد و نشکند کبوتر را رها کرد با باز
 (10^۴) جفت شدند و هر دو طواف می کردند فرمان آمد کی یا موسی باز
 جبرئیل بود و کبوتر میکائیل تا ترا آزمودند بر قبول عهد

„Einst war Mūsā, Friede sei über ihm, am Orte der geheimen Gebete. Er hörte den Anruf: ‚O Mūsā, beschütze einen, der um Beistand anfleht!‘ Als er aus jenem Ort hervorkam, flog eine Taube herbei: ‚O Mūsā, Gnade, Gnade!‘ Mūsā öffnete seinen Ärmel, die Taube schlüpfte hinein. Nach einer Zeit kam ein Falke: ‚Du hast mein Wild im Ärmel verborgen, gib es mir zurück!‘ Er sprach: ‚Mir hat Gott befohlen: beschütze einen, der um Beistand fleht.‘ Mūsā streckte die Hand aus, um ein Stück Fleisch aus seiner Lende herauszureißen und dem Falken zu geben. [Der Falke] sprach: ‚O Mūsā, weißt du denn nicht, daß das Fleisch der Propheten für uns verboten ist? Ich habe ein Gelöbniß getan, daß ich sie [die Taube] nicht greifen werde.‘ Danach fing der Falke an in der Luft gerade über dem Kopfe von Mūsā Kreise zu ziehen. Die Taube sprach: ‚O Mūsā, laß mich los!‘ Er sagte: ‚Der Falke ist da, er kommt und greift [dich].‘ Die Taube sprach: ‚Einer, der ein Gelöbniß getan, greift nicht und bricht [das Gelübde] nicht.‘ Er ließ die Taube los, sie gesellte sich zum Falken und beide fingen an [in der Luft] zu kreisen. Es kam [von Gott] ein Befehl: ‚O Mūsā, der Falke war Ġibra’īl und die Taube Mikā’īl, sie wollten dich prüfen, wie du ein Gelöbniß aufnimmst!‘.“

Zur koranischen Fassung der Mosesgeschichte hat diese Erzählung keine Beziehung. Der starke buddhistische Einschlag bezeugt, daß sie ihre Entstehung ganz anderen Quellen verdankt, die wir jetzt wohl kaum bestimmen können. Aber in vorliegendem Falle ist für mich nicht die Frage nach der Herkunft, sondern nach der Bestimmung dieser Erzählungen von Wichtigkeit. Der Charakter eines sufischen *Mağlis* ist uns aus der Lebensbeschreibung

1 Dieselbe Erzählung finden wir in einer etwas veränderten Fassung, die Hauptperson ist nämlich nicht mehr Mūsā, sondern der Prophet, im *Bulbul-nāma* von Farīdaddīn ‘Aṭṭār wieder. (Ms. Mus. As. Nov. 293, f. 194^r).

des *Šaiḥ* Abū Sa'īd Ibn Abi-l-Ḥair hinlänglich bekannt¹. Wir wissen, daß die *Šaiḥ*e ihre Predigten gern mit Parabeln und Gleichnissen illustrierten, welche die nicht allzuleicht begreifliche Doktrin dem Verständnis der minder vorbereiteten Zuhörer näher bringen sollten. Wir können also wohl kaum bezweifeln, daß diese Erzählungen einst in die Predigten des Abu-l-Ḥasan eingeflochten waren. Die Predigten selbst konnten sich natürlich nicht erhalten, denn nachgeschrieben wurden sie ja wohl kaum. Einen bestimmten Plan haben sie wohl nicht gehabt, und darum ist es vollständig begreiflich, daß die Nachfolger des *Šaiḥ* nicht imstande waren, sie in allen Einzelheiten im Gedächtnis zu behalten. Die Erzählungen hatten ein bestimmtes, scharf begrenztes Thema, waren größtenteils zur Form einer Anekdote zugespitzt und gruben sich tief in das Gedächtnis der Zuhörer ein. So kam es, daß von den berühmten *Šaiḥ*en uns eine große Menge Erzählungen überliefert wird, während keine einzige Predigt vollständig erhalten blieb.

3.

Das Werk des Abu-l-Ḥasan Ḥaraqānī wurde von seinem Schüler, dem großen *Šaiḥ al-Islām* Abū Ismā'il 'Abdallāh Ibn Abī Maṣṣūr Muḥammad al-Anṣārī al-Harawī fortgesetzt. Dieser bedeutende Mann, der die glänzende Laufbahn eines Rechtsgelehrten verschmähte, um als schlichter Einsiedler seine Tage in Gāzurgāh², einer Vorstadt von Herāt, zu beschließen, hat auf die Entwicklung des Sufismus einen großen Einfluß ausgeübt. Seine Gelehrsamkeit muß selbst vom Standpunkte der Orientalen, die ja gewöhnlich mit einem erstaunlichen Gedächtnis begabt sind, einfach fabelhaft gewesen sein. Von seinen Studien erzählt er uns selbst:

مرا هفتاد هزار بیت از اشعار عرب یاد بود و صد هزار نیز فارسی میتوان
گفت از اشعار متقدمان و متأخران که هر یک تری بود ناسفته، بامداد و
پگاه بقرآن خواندن مشغولی می نمودم و چاشت بدرم کفتم و شش

1 Vgl. *Asrār at-tawḥīd fī maqāmāt aš-šaiḥ Abī Sa'īd*, herausgegeben von V. ZHUKOVSKY, St. Petersburg, 1899. Eine charakteristische Stelle wäre S. 91, 18 sq., aber auch sonst finden sich in diesem wichtigen Werke viele Beschreibungen dieser Art.

2 Abbildungen seines Grabmals in Herat bei O. v. NIDERMAYER und E. DIEZ, *Afganistan*, Leipzig 1924, S. 61.

ورق کتابت می کردم و یاد می گرفتم و بعد ازان مشق می کردم، اوقات خود را توزیع کرده بودم چنانکه يك لحظه بیکار نبودم و از روزگار من هیچ بسر نیامدی بلکه هنوز در بایستی، و بیشتر روز بودی که تا نماز خفتن بر نهال بودمی و شب در چراغ حدیث نوشتمی و فراغت نداشتی، مادر من در میان کتابت کردن نان می شکستی و در نهان من مینهادی و مرا حق حفظی داده بود که هر چیز که زیر قلم من بگذشتی مرا حفظ شدی چنانکه سی صد هزار حدیث با هزار هزار اسناد مرا بذكر بود و آنچه من کشیده بودم در طلب احادیث حضرت رسالت پناهی صلی الله علیه و آله و سلم هرگز کسی نکشیده بود!

„Ich wußte siebzigtausend arabische Gedichte auswendig und hunderttausend persische, man kann sagen, von Gedichten älterer und neuerer Dichter, deren jedes eine undurchstochene Perle war. Morgens und abends beschäftigte ich mich mit der Rezitierung des Korans, mittags mit Lernen. Ich schrieb sechs Bogen und lernte sie auswendig und ging sodann zu Übungen über. Ich verteilte meine Zeit, so daß ich keinen Augenblick ohne Arbeit war, es blieb mir keine Zeit übrig, nein, eher wäre mehr nötig gewesen. An den meisten Tagen war es so, daß ich bis zum Nachtgebet mich mit dem Frühstück begnügte. Abends schrieb ich bei der Lampe *Hadīte*. Ich hatte keine freie Zeit; während ich schrieb, brach meine Mutter Stücke Brot ab und legte sie mir in den Mund. Gott gab mir ein solches Gedächtnis, daß ich alles behielt, was unter meiner Feder hervorkam, so daß ich dreihunderttausend *Hadīte* mit einer Million *Isnāde* auswendig wußte. Das, was ich geleistet im Aufsuchen von *Hadīten* des großen Beschützers der Gesandtschaft, es möge Gott für ihn und seine Hausgenossen beten und sie segnen, hat keiner je geleistet.“

Trotz aller dieser günstigen Umstände begann Anṣārī eine gewisse Unbefriedigtheit und Sehnsucht zu verspüren. Er fühlte, daß das bloße Sammeln von *Hadīten* nicht der rechte Weg zum Eindringen in die Tiefen der religiösen Stimmung ist. Er brauchte einen Führer, der ihm den Weg zeigen konnte, und dieser Führer

1 *Maḡālīs al-ʿuṣṣāq*, Ms. Mus. As. ab 574^a, f. 53^v. Derselbe Text lithographiert in Lucknow, 1874, p. 60.

erschien in der Person des ungelehrten, einfältigen Abu-l-Ḥasan Haraqānī. So schildert Anṣārī seine Begegnung mit dem Lehrer: عبد الله مردی بود بیابانی * می رفت بطلب آب زندگانی * ناکه برسید بحسن خرقاتی * آنجا یافت چشمه آب حیوانی * چندان آب خورد که نه عبد الله ماند نه خرقاتی * پیر انصاری کنجی بود پنهانی * کلید او بدست خرقاتی!

„Abdallāh war ein Mann der Wildnis — er ging auf die Suche nach dem Wasser des Lebens — plötzlich kam er zu Ḥasan Haraqānī — dort fand er die Quelle des Lebenswassers — soviel trank er vom Wasser, daß weder 'Abdallāh blieb, noch Haraqānī — Pīr-i Anṣārī war ein verborgener Schatz — der Schlüssel zu ihm in der Hand von Haraqānī.“

So geschah es, daß der Islam einen großen Theologen verlor und dafür einen tiefgründigen Erforscher der Mystik gewann, dessen Werke bis auf den heutigen Tag ihre praktische Bedeutung noch nicht eingebüßt haben. Die gründliche theologische Ausbildung beschützte Anṣārī vor den extremistischen Anschauungen, in welche spätere *Ṣūfis* verfielen. Anhänger der ḥanbalitischen Schule, suchte er die Mystik mit den orthodoxen Glaubenslehren in Einklang zu bringen. Die sophistische Spekulation war ihm ein Greuel, und er verfaßte ein Sendschreiben *ذم الکلام* „Tadel des *Kalām*“ in welchem er die aš'aritische Wortfechtereier scharf kritisierte².

Anṣārīs Persönlichkeit ist der Aufmerksamkeit der europäischen Orientalisten nicht entgangen³. Aber leider begrenzte sich das Studium von Anṣārīs Werken nur auf seine Dichtungen, die großen

1 Pseudo-Mandzil, Ms. ZHUKOVSKY 14, f. 23^r (siehe F. ROSENBERG, *Verzeichnis der islamischen Handschriften, dem Asiatischen Museum zugegangen im ersten Halbjahr des Jahres 1919*, *Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie*, 1919, S. 485 ff. Diese Stelle schon zitiert bei V. ZHUKOVSKY im Artikel *Die Lieder des Saikhs von Herāt* (s. u.)

2 J. GOLDZIEHER, *Vorlesungen über den Islam*², Heidelberg, 1925, S. 329, Anm. 14.

3 Die wichtigste Arbeit über ihn ist V. ZHUKOVSKYS Artikel *Die Lieder des Saikhs von Herāt* (Sammelband *Wostotschnyja Zamjetki*, S. 79 ff.). Außerdem wären noch folgende Arbeiten zu nennen: Die kurze Skizze von H. ETHÉ im *GIPH* II, 282; der Artikel in der *EI*, s. v. Anṣārī; die Kataloge von RIEU, ETHÉ — *India Office*; SACHAU-ETHÉ, *Bodleiana*, zum Teil auch FLÜGEL und DORN. Der Text des *Naṣīḥat-nāma-i wazīr* ist von mir im *Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS VI Série*, tome XX, p. 1139 (1926) veröffentlicht worden.

prosaischen Schriften sind bis jetzt noch immer für die meisten Orientalisten eine *terra incognita*. Die großen *Ṭabāqāt aṣ-ṣūfiyya* warten noch immer auf ihren Herausgeber¹. Das arabische *Manāzil as-sā'irīn*, eine Klassifizierung der *Maqāmāt* auf dem Wege der Erleuchtung, ein Buch, welches jahrhundertlang die Literatur der *Ṣūfīs* beeinflusste², ist allerdings in einem orientalischen Stein-
druck³ zugänglich, wurde aber bis jetzt noch keiner eingehenden Analyse gewürdigt. Die älteste Prosabearbeitung von Yūsuf und Zulaihā *Anīs al-murīdīn wa Šams al-mağālīs*⁴, die uns in einer einzigen Handschrift (India Office Nr. 1458) erhalten blieb und somit den weiteren Kreisen der Orientalisten schwer zugänglich ist, hat trotz ihrer ungemeinen Wichtigkeit für die Geschichte des mystischen Romans noch immer keine Beachtung gefunden.

Aber noch wichtiger als alle obengenannten Werke ist für das Thema, welches uns hier beschäftigt, das Sammelwerk in persischer Sprache, welches bis jetzt in Mittelasien unter dem Titel *Manāzil as-sā'irīn* sich einer großen Beliebtheit erfreut. Es wurde schon von V. ZHUKOVSKY⁵ darauf hingewiesen, daß dieser Titel dem Buche viel später zugewiesen worden ist. Der Name des Pīr-i Anšār wurde in der Umgegend von Herāt immer aufs höchste geehrt. Seinen Verehrern war es bekannt, daß er ein Werk unter diesem Titel geschrieben hatte, das Werk selbst aber war schwer aufzutreiben. Da man ein anderes Werk von ihm auffand, welches überhaupt keinen Titel hatte, so zog man den Schluß, dieses Werk wäre das so schwer vermißte *Manāzil as-sā'irīn*. Jetzt, wo wir das arabische Werk unter diesem Namen kennen, können wir ruhig behaupten, daß diese beiden Werke nicht die geringste Beziehung zueinander haben. Den Titel des persischen Werks festzustellen ist jetzt wohl kaum möglich. Im bibliographischen Handbuch des Ḥāğgī Ḥalīfa finden wir dem Anšārī ein *Musağga'āt*

1 Dieser Text ist außer seiner historischen Wichtigkeit höchst wertvoll als eine Probe des archaischen Dialekts von Herāt. Vgl. W. IVANOW, *Ṭabaqat of Ansari in the Old Language of Herat* in *JRAS* 1923, Jan. & July.

2 Es gibt z. B. der im J. 837 gestorbene Dichter Qāsim al-anwār in seinem kleinen Lehrgedicht *Maqāmāt as-sālikīn* (Ms. Mus. As. 220, f. 166^r und 221a, f. 150^r) die Einteilung des Anšārī wieder.

3 Mit einem Kommentar von Kamāladdīn 'Abdarrazzāq Qāšānī, Tih-rān, 1315.

4 ETHÉ, *GIPh.* II, 282.

5 Im obengenannten Artikel.

„gereimte Prosa“ zugeschrieben. V. ZHUKOVSKY glaubte in diesem unser persisches *Manāzil* zu erkennen, was auch wirklich sehr glaubhaft erscheint. Falls wir aber Ḥāḡḡī Ḥalīfas *Musagga'āt* dem persischen *Manāzil* gleichsetzen, so müssen wir annehmen, daß dieses Werk schon im XVII. Jahrhundert keinen Titel gehabt hat (Ḥāḡḡī Ḥalīfa † 1658). Es wird demnach das beste sein, unserem Buch mit V. ZHUKOVSKY den Titel „Pseudo-*Manāzil*“ zu geben, um es von dem eigentlichen arabischen *Manāzil* zu unterscheiden. Die Analyse dieses Pseudo-*Manāzil* wird es uns erlauben, zu Schlüssen zu kommen, welche für unser Thema von großer Wichtigkeit sein werden.

Das Werk hat keinen bestimmten Plan aufzuweisen und besteht aus einer Reihe einzelner Abschnitte, deren Zusammenhang ganz locker ist. Die Reihenfolge der Kapitel ist in den einzelnen Handschriften, soweit mir bekannt, überall dieselbe. Die Anzahl der Abschnitte aber variiert, da einige Handschriften größere Abschnitte zergliedern, andere dagegen eine solche ins Detail gehende Einteilung unterlassen.

Die gewöhnlichste Einteilung des Werks ist die folgende¹:

- ۱ در بیان اهل تصوف مقلد ۲ در بیان نعت خواجه ما زاغ البصر ۳ در بیان خاصیت بیداری ۴ شب ۵ در بیان مباحثه روز و شب ۵ جنان جزای عمل نیران سزای امل ۶ حکایت خبری ۷ بیان محبت ۸ بیان قصیده مصنف ۹ حکایت عالم واعظ ۱۰ در بیان توحید ۱۱ فصل مناظره عشق با عقل ۱۲ حکایت سلطان محمود ۱۳ حکایت عاشقی ۱۴ در بیان دنیا سرای ترک است ۱۵ در بیان مباحثه پیر و جوان ۱۶ در بیان عشق بازی ۱۷ هندیوان ۱۷ در بیان مکاشفات صاحب کتاب ۱۸ فصل در بیان مبدای عالم و شرح ظهور آدم علیه السلام ۱۹ در بیان حقیقت دنیا ۲۰ در بیان عداوت ابلیس بآدم علیه السلام ۲۱ حکایت جنید بغدادی رحمه الله علیه ۲۲ حکایت از ارباب فقر ۲۳ حکایت خواجه حسن بصری ۲۴ حکایت در روزگار موسی علیه السلام ۲۵ حکایت نجیه کلبی ۲۶ حکایت حضرت علی کرم الله وجهه ۲۷ حکایت روضه نمرود ۲۸ حکایت چوله بچه ۲۹ حکایت شیخ ابو یزید بسطامی رحمه الله ۳۰ حکایت

¹ Ich gebe sie nach der besten der mir zugänglichen Handschriften — Ms. Mus. As. Nov. 3 — wieder.

خواجہ حسن بصری ۳۱ حکایت حضرت سلیمان عم ۳۲ حکایت سفیان ثوری ر ۳۳ حکایت شیع علی موزون ر ۳۴ حکایت خواهر حسین منصور ۳۵ حکایت سلطان محمود علیہ الرحمة ۳۶ بدافکہ پادشاہ عالم اتع ۳۷ حکایت ابن عباس رضی اللہ عنہ ۳۸ ایضاً ۳۹ حکایت داؤد عم ۴۰ در خبرست کہ زیور زمینی اتع ۴۱ در خبرست کہ در بنی اسرائیل زاهدی و عابدی بود کہ اتع ۴۲ [حکایت] قیصر روم و حمزه ۴۳ حکایت سلطان ابراهیم ر

Die Prosa des Werks ist mit einer großen Anzahl *Ghazals*, Vierzeiler und Bruchstücke ausgeschmückt, die größtenteils den *Taḥalluṣ* Anṣārīs aufweisen¹. Die Prosa selbst besteht meistens aus kurzen Sätzen mit abwechselnden Reimen, die dem ganzen den Charakter einer Art Knüttelvers verleihen. Ein charakteristisches Beispiel wäre:

گفتم ای پیر یکانہ توحید چیست * گفت توحید نہ از مذهب و کیش
 است * احد سزای احدیت خویش است * هستی در توحید شرکت
 است * توحید در وحدت غیبت است * از بہر آنکہ در صورت خلیقت
 است * توحیدرا بسیار صفت است * و وحدت حقیقت است *
 توحید عام یکی آن شنیدندست * و توحید خاص یکی دانستند و دیدندست *
 و توحید درویشی یکی بودن و نا بودندست * و این مقام جای ہلاک است *
 و نہ کار آب و خاک است * تو صورت ناری و این کار کار تو نیست *
 و این یک باندازہ پندار تو نیست * هسترا با نیست چہ پیشی *
 و نیسترا با هست چہ خویشی * گفتار تو آفتست * و پندار تو
 علت است * جمال احدیت و صفات صمدیت توحیدرا پس است *
 آب و خاک وصلت را نشاید * اگر از مقام آب و خاک بیرون آئی * از
 عالم ملکوت افزون آئی * و اکنون تا چون آئی.

„Ich sprach: „O einziger Lehrer, was ist das Einswerden (mit Gott)?“ Er sagte: „Das Einswerden gehört nicht zu Lehren und Glauben[s]artikeln. Der eine ist seiner Einheit würdig. Das (potentielle) Sein ist im Einswerden Abgötterei. Das Einswerden in

¹ Zwanzig von diesen Gedichten wurden von V. ZHUKOVSKY im obengenannten Artikel veröffentlicht.

der Einheit ist Verleumdung, denn der Form nach ist sie eine Qualität des Geschaffenseins. Das Einswerden hat viele Attribute und die Einheit ist die Substanz. Das Einswerden der Massen ist, nur ihn allein zu hören, und das Einswerden der Auserwählten, eines zu wissen und eines zu sehen. Das Einswerden des Darwīstums ist Einssein und Nichtsein. Diese Haltestelle ist ein Platz des Untergangs, es ist keine Tat für Wasser und Erde. Du hast eine Form und diese Tat ist keine Tat für dich. Dies eine ist nicht nach dem Maße deines Dünkels. Was hat das Sein mit dem Nichtsein gemein? Was für Verwandtschaft hat das Nichtsein mit dem Sein? Deine Reden sind ein Elend, dein Dünkel eine Krankheit. Die Schönheit der Einheit und die Attribute der Ewigkeit genügen für das Einswerden. Wasser und Erde passen für Vereinigung nicht. Wenn du aus dem Ort des Wassers und der Erde hervortrittst, wirst du höher sein als das himmlische Reich. Was bist du aber jetzt?¹

Ein anderes Beispiel mit höchst interessantem Thema:

هندوان چون در عشق بت کمال یابند بر سر او از خمیر جو کاسه
سازند * و روغن نطف اندرو اندازند * و اندام بدان چرب کنند و آتش
در دست گیرند * و خواهند که در مقابله آن دیده ذابینا بمیرند *
چون شمعان بتعظیم پرده از جمال بت بر دارند * ایشان نظر بران جمال
کمارند * و آتش در نطف اندازند و با خیال او عشقبازی میکنند و خوش
میسوزند²

„Wenn die Hindu in der Liebe zu Buddha Vollkommenheit erreichen, machen sie auf ihrem Kopfe aus Gerstenteig eine Art Schale, füllen sie mit Naphthaöl, reiben die Glieder damit ein, nehmen in die Hand einen Feuerbrand und sind bereit, vor diesem nicht sehenden Auge zu sterben. Wenn die Priester mit Ehrfurcht den Vorhang vor der Schönheit des Götzen aufheben, heften sie den Blick an diese Schönheit und stecken das Naphtha in Brand. Sie treiben ein Liebesspiel mit seinem Phantasiebild und verbrennen glückselig.“

Es kann nicht bezweifelt werden, daß das *Pseudo-Manāzil* stark interpoliert worden ist. Eine Reihe Anachronismen, Zitate

¹ Ms. Mus. As. Nov. 3, f. 69^v sq.

² Hd., f. 80^r.

aus Werken späterer Dichter usw. sind sehr leicht auszuscheiden. Der Unterschied zwischen dem Stil Anṣārī und den späteren Einlagen ist so groß, daß man sie fast sogleich festzustellen vermag. Nach Ausschaltung dieser Fremdkörper bleibt uns ausschließlich gereimte Prosa übrig, deren Proben wir gesehen haben. Eine Einheitlichkeit bekommt das Werk auch dann nicht, der Zusammenhang unter den einzelnen Teilen bleibt dennoch sehr locker. Man könnte glauben, daß die Zusammensetzung dieser einzelnen Teile zu einem Ganzen nicht von Anṣārī selbst herrührt. Zu seiner Zeit waren alle diese Erzählungen, Traditionen und Parabeln ganz selbständig und wurden wahrscheinlich nur von seinen Verehrern zu einem Buch verbunden.

Die Frage danach, wie diese Zusammensetzung zustande gekommen ist, hat für mich in vorliegendem Falle keine besondere Wichtigkeit. Jedenfalls ist jedes einzelne Stück ein echter Anṣārī, und dies genügt mir vollständig. Viel wichtiger ist es für mich, auch hier festzustellen, welche Bestimmung eigentlich diese einzelnen Stücke hatten. Ich glaube, daß die Antwort darauf nicht schwer zu finden ist. Wir wissen, daß die *Ṣūfī*-Prediger (*wā'iz*) ihre Predigten mit Vorliebe in gereimter Prosa vortrugen. Ein höchst charakteristisches Beispiel finden wir in der Reisebeschreibung des al-Ġubair, wo er eine prächtige Schilderung eines solchen *Mağlis* des bekannten *Ṣaiḥ* Ibn Ġauzī zum besten gibt¹. Ibn Ġauzī war natürlich nicht der Erfinder einer solchen Art Predigt. Sie entstand bedeutend früher und ist mit dem koranischen Stil in Verbindung zu bringen. Ein Bruchstück einer solchen Predigt vom bekannten *Ṣaiḥ* Aḥmad Ibn Ḥarb († 234)² ist im Werk von Ša'rānī *Tanbīḥ al-muğtarrīn* enthalten³. Es lautet:

الم يأن للمذنب ان يتوب * فان ذنبه في الديوان مكتوب * وهو
غدا في قبره مكروب * وبه الى النار مسحوب

„Kam denn für den Sünder nicht die Zeit, daß er bereue? Denn seine Sünde ist im Schuldbuche verzeichnet, und morgen wird er in seinem Grabe gequält werden, und es geht mit ihm hinab ins Höllenfeuer!“

¹ W. WRIGHT, *The Travels of Ibn Jubair*, Leyden 1852, p. 222 sq.

² Vgl. MASSIGNON, op. cit., p. 229.

³ Gedruckt Kairo, 1315, p. 18.

Dieses Bruchstück, zweifellos einer Predigt entnommen, hat eine ausgesprochene Ähnlichkeit mit dem Stil Anšārī. Hier drängt sich eine Frage auf, die ich nicht umhin kann zu berühren. Es heißt von Anšārī, er habe einen Korankommentar زبان درویشان „in der Sprache der *Darwīše*“ verfaßt¹. Was ist mit dieser Sprache gemeint? Im heutigen Persien nennt man „Sprache der *Darwīše*“ eine Art Gaunerndialekt, dessen sich herumtreibendes Gesindel bedient. Es ist doch ausgeschlossen, daß Anšārī sich einer solchen Sprache für eine so heilige Arbeit bedienen konnte. Wäre es nicht möglich, in dieser „Sprache der *Darwīše*“ den eigentümlichen Predigtstil zu sehen, den wir ja fast bei allen hervorragenden *Šūfis* der ersten Jahrhunderte finden? Mir wenigstens scheint diese Erklärung recht plausibel, aber es fehlen mir freilich vorläufig die Mittel, hier eine bestimmte Behauptung aufzustellen².

Somit wären wir zu dem Schluß gekommen, daß Anšārī Pseudo-*Manāzil* sozusagen einen Überrest seiner Predigertätigkeit darstellt. In formaler Hinsicht haben wir hier ein Übergangsstadium von freier zur gebundenen Rede. Noch fehlt der Verstakt, aber die einzelnen Sätze sind schon von annähernd gleicher Länge und der Reim verbindet sie zu einem festen Ganzen. Einen Schritt weiter und es entsteht ein Gedicht etwa von der Art der weltberühmten *Ḥadiqat al-ḥaqā'iq* des Sanā'ī. Der Unterschied zwischen dem Pseudo-*Manāzil* und der *Ḥadiqa* liegt eigentlich nur in der metrischen Form. Der Aufbau der beiden Werke ist vollständig gleichartig. In beiden Fällen haben wir denselben höchst lockeren Zusammenhang der einzelnen Teile untereinander, in beiden Fällen wechseln moralische Anweisungen, Erklärungen der *termini technici* des Sufismus mit kleinen Erzählungen ab, die als Illustration zu den aufgestellten Thesen dienen sollen. Die Ähnlichkeit wird noch größer, wenn wir bedenken, daß im Pseudo-*Manāzil* die metrischen Stücke schon eine bedeutende Rolle spielen. Den ersten Anlauf hat also Anšārī selbst getan, sein jüngerer Zeitgenosse Sanā'ī zog die logische Folgerung und schuf das mystische Lehr-

¹ *Maḡālis al-'uṣṣāq*, ed. lith., p. 56.

² Wir könnten noch annehmen, daß die „Sprache der *Darwīše*“ einen Stil bedeutet, der die technischen Ausdrücke (*isṭilāḥāt*) des Sufismus benutzt. Aber dann wären alle Werke der *Šūfis* in dieser Sprache geschrieben. Welchen Sinn hätte es dann, nur diesen bestimmten Kommentar hervorzuheben, ohne vom arabischen *Manāzil* dasselbe zu behaupten?

gedicht. Die Frage, ob Sanā'ī († 1141) der Schöpfer dieser Art Dichtung ist, kann freilich keine endgültige Entscheidung erhalten, denn es mögen auch andere Texte existiert haben, welche nicht auf uns gekommen sind. Für die gegenwärtige Iranistik aber bleiben Sanā'īs große Lehrgedichte die ältesten Dichtungen dieser Art¹.

Das Lehrgedicht selbst entstand wahrscheinlich noch vor Sanā'ī. Leider ist uns bis jetzt das so hoch gefeierte *Kalila und Dimna* des Rūdagī († 954) unbekannt, wir können aber mit einer gewissen Sicherheit vermuten, daß es einen starken Einschlag von didaktischem Element enthielt. In allen uns bekannten Fassungen hatte diese ehrwürdige Tierfabel die Rolle eines Fürstenspiegels zu spielen. Diese Tatsache in Verbindung mit dem Umstand, daß Rūdagī das Werk seinem gekrönten Beschützer gewidmet, kann an sich schon als ein gewisser Beweis unserer Vermutung betrachtet werden. Didaktische Partien finden wir auch im *Šāh-nāma*, wo die verschiedenen Thronreden der Beherrscher Irans uns geradezu als versifizierte *Pandnama's* anmuten. Endlich finden wir den Charakter des Lehrgedichts vollständig ausgesprochen in den beiden Werken von Nāšir-i Ḥusrau *Sa'ādat-nāma* (verfaßt 1049) und *Raušanā'ī nāma*. Aber beide Dichtungen halten sich hauptsächlich an kosmographische und ethisch-politische Fragen. Nāšir-i Ḥusrau, der in seiner Lyrik Meisterstücke mystischer Vertiefung schuf, bleibt in den Lehrgedichten ausschließlich auf dem Boden der Didaktik. An einigen Stellen ist freilich ein Einfluß des Sufismus zu verspüren, aber er ist so schwach, daß ihn nur ein geübtes Auge erkennen kann.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen. Das Lehrgedicht als Form entstand also schon ungefähr in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts christlicher Ära. Eine große Verbreitung gewann diese Art Dichtung wohl nicht, denn erst ein Jahrhundert später wurde sie wieder aufgenommen, um unter der Feder des Nāšir-i Ḥusrau ihre endgültige Fassung zu bekommen. Viel früher begann in der Stille der sufischen Zellen die Verbindung von Predigt mit Parabeln, Anekdoten aus dem Leben berühmter *Šaiḥs*

¹ Auf den Zusammenhang zwischen Anšārī und Sanā'ī hat schon H. ETHÉ in seiner *Neupersischen Literatur* hingewiesen (*GIPH.* II, 282). Er wollte aber den Prosaroman Anšārīs mit den Gedichten Sanā'īs zusammenbringen, was eigentlich nicht so leicht auszuführen ist, da ja das romantische Element bei Sanā'ī gerade nicht nachweisbar ist.

usw. Die Prediger schafften einen eigenartigen Stil — stark gereimte Prosa, der den Eindruck ihrer Ermahnungen auf die Zuhörer verstärken sollte. Beide Richtungen stoßen Ende des elften Jahrhunderts zusammen und so entsteht das sufische Lehrgedicht, für dessen Schöpfer, soweit wir ersehen können, Sanā'ī gelten muß. Somit hat die persische Literatur beide Gattungen der mystischen Dichtung dem sufischen *Mağlis* zu verdanken. Das Bedürfnis nach Mitteln, den Zustand der Verzückung so schnell wie möglich herbeizuführen, rief die ekstatische Lyrik ins Leben, die Belehrung (*wa'ğ*) wurde zur Grundlage für das etwas später entstandene Lehrgedicht.

4.

Unter den Werken Sanā'īs wurde von den persischen Literaturfreunden die *Hadīqat al-ḥaqā'iq* am höchsten geschätzt. Dieses Werk ist in einer sehr großen Anzahl von Handschriften auf uns gekommen und wurde auch mehrmals im Orient in Steindruck herausgegeben. Die übrigen sechs Dichtungen genossen eine so große Beliebtheit nicht, denn ihre Handschriften sind jetzt nur höchst selten zu finden¹. Den Grund davon zu erklären, ist uns nicht möglich. Wir müssen aber den orientalischen Geschmack in Rechnung setzen und die *Hadīqa* als die wichtigste unter seinen Dichtungen betrachten. Wir haben schon oben gesehen, daß dieses Werk einen nur sehr lockeren Zusammenhang der einzelnen Teile untereinander zeigt. J. STEPHENSON, der das erste Kapitel dieses Werks in Text und Übersetzung veröffentlichte², machte schon die Beobachtung, daß kaum zwei Handschriften der *Hadīqa* einen vollständig gleichen Text geben³. Die Reihenfolge der Kapitel, ja der einzelnen Zeilen ist fast in allen Exemplaren verschieden. Dieser Umstand wurde dadurch erklärt, daß Sanā'ī noch vor der endgült-

1 Sämtliche sechs Dichtungen: 1. *Ṭarīq al-taḥqīq*, 2. *Ġarīb-nāma*, 3. *Sair al-'ibād ila-l-ma'ād*, 4. *Kār-nāma*, 5. *'Iṣq-nāma* und 6. *'Aql-nāma* sind nur in einigen Handschriften, welche dem India-Office gehören, bekannt. Ausnahmen bilden das *Ġarīb-nāma*, welches nur in einer Handschrift vorhanden ist, und *Sair al-'ibād*, welches außerdem in einer Handschrift des Asiatischen Museums zu finden ist (siehe weiter unten). Vgl. H. ETHÉ, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford, 1903, No. No. 914; 915; 916; 917; 926.

2 In der *Bibliotheca Indica*, New Series, No. 1272, Calcutta, 1911.

3 Introduction, p. XIII.

tigen Feststellung des Textes Teile von ihm einzeln veröffentlichte. Diese Erklärung kann angenommen werden, nur möchte ich hinzufügen, daß die Anlage des Werks selbst zu einer solchen Verwirrung viel beitragen mußte. Sanā'ī hatte bei der Abfassung der *Hadīqa* keinen bestimmten Plan im Auge. Nicht nur jedes Kapitel, jeder einzelne Abschnitt, deren in jedem Kapitel eine unzählige Menge enthalten ist, ist ein selbständiger *wa'z*, der auch getrennt vom ganzen seine Bedeutung nicht verliert. Nur die eingeflochtenen kleinen Erzählungen sind mit dem vorausgehenden Abschnitt enger verbunden, da sie ja als Illustration gedacht sind und folglich nicht aus dem Zusammenhange gerissen werden können. Diese Erzählungen werden von Sanā'ī an zum charakteristischen Merkmal des sufischen Lehrgedichts. Sie spielen darin dieselbe Rolle wie die Parabeln und Gleichnisse in den Predigten der alten *Saihe* und sind zweifellos mit diesen in Verbindung zu setzen. Bei Sanā'ī ist dieser Teil der Dichtung noch ziemlich schwach entwickelt, seine *Hikāyāt* sind gewöhnlich sehr kurz gefaßt, manchmal bestehen sie nur aus einem oder zwei Versen. Dennoch sind sie für die Erforschung des Sufismus von sehr großer Bedeutung, da sie uns zeigen, welche Quellen von sufischen Dichtern mit Vorliebe benutzt wurden. Eine der wichtigsten Aufgaben der persischen Literaturgeschichte ist die Systematisierung der von den sufischen Dichtern verarbeiteten Stoffe. Vorläufig ist es für uns in den meisten Fällen sehr schwer zu bestimmen, von wo die Dichter ihr Thema schöpften, besonders schwierig ist es in dem Falle, wenn das betreffende Thema der Volksliteratur entnommen ist. Dennoch erlaubt die systematische Forschung auch diese komplizierte Frage zu beleuchten und macht es möglich, schon bei den ersten Schritten in dieser Richtung zu wichtigen Ergebnissen zu kommen.

Leider ist mir von den sieben Dichtungen Sanā'īs außer der *Hadīqa* nur noch eine, nämlich *Sair al-'ibād ila-l-ma'ād* bekannt¹. Dieses Werk ist das Vorbild für eine zweite Gattung von Lehrgedichten, die später von Faridaddīn 'Aṭṭār vervollkommen worden ist. Es schildert uns die Reise des erleuchtungsuchenden menschlichen Geistes durch alle Regionen der körperlichen und geistigen

¹ In einem höchst wertvollen Codex (Nov. 27) des Asiatischen Museums, welcher 708/1308 datiert ist, enthalten. Eine knappe Inhaltsangabe und Charakteristik der Dichtung ist von mir in den *Comptes-Rendus de l'Académie des Sciences de Russie* (1925 B., p. 39 sq.) veröffentlicht.

Welt. Die Reise beginnt mit dem Reiche der vegetabilen Seele (نفس نامیه) und geht zu den höheren Regionen empor durch das Reich der vernünftigen Seele (نفس عاقله), wo der Reisende einen Führer in der Gestalt eines lichtstrahlenden Greises findet. Dieser Greis ist die vernünftige Seele selber. Er führt Sanā'ī durch alle vier Elemente, die allegorisch als phantastische Städte geschildert werden. Sanā'ī zeigt uns ein schauriges Bild, das unwillkürlich die Greuel des Danteschen *Inferno* in Erinnerung bringt. In tiefem Dunkel kriecht ekles Getier umher, Vipern, Molche und Skorpione. Grausige Geschöpfe bevölkern diese ewig vom Licht ausgeschlossenen Regionen, welche tierische Gier und Gelüste versinnbildlichen. Allmählich wird es heller, die Wanderer erreichen die strahlenden Gefilde der Urvernunft und gehen auf dem Wege der Erkenntnis weiter. An der Grenze des Reiches der *Tariqat* verläßt der Führer Sanā'ī, da ja die Seele in diesem Reiche, wo nur der reine Geist zu gebieten hat, machtlos ist. Sanā'ī setzt seine Reise allein fort und gelangt schließlich ins Gebiet des *Tawhīd*, wo er mit dem Logos in der Gestalt des Propheten Muḥammad zusammentrifft. Künstlerisch ist dieses Gedicht von weit höherem Wert als die *Ḥadiqa*. Die Schilderungen sind von Meisterhand ausgeführt, der Übergang von den grauenvollen Schlünden der tierischen Instinkte zu den blendenden von tausend Sonnen bestrahlten Gefilden der geläuterten Geister zeigt eine Sicherheit der Komposition, wie sie nur selten in der persischen Dichtung gefunden werden kann.

Hier sehen wir zum erstenmal in poetischer Form ein Thema behandelt, welches später zu einem der beliebtesten Themata der sufischen Dichtung wird. Eigentlich ist das ganze Werk nichts anderes als eine in symbolischen Ausdrücken ausgeführte Schilderung des mystischen „Wegs“. Das, was Anṣārī in seinen arabischen *Manāzil as-sā'irīn* sozusagen wissenschaftlich dargestellt hat, die verschiedenen Stationen auf dem Wege zum Endziel, gibt uns Sanā'ī in Bildform wieder. Das Werk ist augenscheinlich darauf berechnet, direkt auf das Gefühl des Lesers zu wirken. Eine Erklärung der Symbole wird nicht gegeben. Ein in der sufischen Literatur Blesener wird wohl kaum die Absichten Sanā'īs mißverstehen können. Anspielungen, Zitate aus in diesen Kreisen geläufigen Koranstellen und Traditionen erleichtern dem erfahrenen Leser das Verständnis. Das naive Gemüt muß den Sinn des Werks herausfühlen können,

durch das Werk zum Empfang einer planmäßigen Belehrung vorbereitet werden.

Wir haben also in Sanā'is Werken zwei Grundformen festgestellt, von denen die eine der direkte Ausfluß der sufischen Predigt ist und als solcher kein bestimmtes Thema aufweist, die andere aber nach einem bestimmten Plan aufgebaut ist. Eingefügte Parabeln finden wir in der zweiten Gattung nicht, da sie ja an sich eine großangelegte Allegorie ist. Von diesen beiden Gattungen ausgehend, werden wir es versuchen, die weitere Entwicklung des Lehrgedichts kurz darzustellen.

5.

Sanā'is direkter Nachfolger ist Farīdaddīn 'Aṭṭār, einer der größten Dichter Persiens, dessen Werke leider bis jetzt von den Orientalisten viel zu wenig beachtet werden. Allerdings verhindert ihre überaus große Zahl¹ eine einigermaßen gerechte Beurteilung dieser markanten Persönlichkeit, dennoch ist es höchst bedauernswert, daß von seinen größeren Dichtungen nur ein paar in kritischen Ausgaben erschienen sind. Ich beabsichtige natürlich nicht, hier eine vollständige Charakteristik seiner Dichtungen zu geben. Ich möchte nur darauf hinweisen, welcher Unterschied zwischen Sanā'ī und 'Aṭṭār vorhanden ist. Was die Struktur seiner Lehrgedichte anbelangt, so finden wir hier eine viel größere Planmäßigkeit. 'Aṭṭār schreibt nicht aufs Geratewohl darauf los. Von Anfang an verfolgt er sein Ziel vollständig bewußt und baut alle Einzelheiten in vollem Einklang zur Grundidee des Werks auf. Allerdings fällt dies beim einmaligen Durchlesen der Dichtung nicht sofort ins Auge, da eine große Anzahl eingeflochtener Erzählungen es manchmal schwer macht, die Grundlinie zu verfolgen. Größtenteils ist es die allegorische Schilderung der sufischen „Wanderung“, die 'Aṭṭār darzustellen sucht, also dasselbe Thema, welches wir bei Sanā'ī gesehen haben. Das bekannte *Manṭiq al-ṭā'ir* zeigt im Grunde genommen dieselbe Struktur wie das *Sair al-'ibād*, nur ist hier die Symbolik einem anderen Kreise der Vorstellungen entnommen².

¹ In meinem Verzeichnis der beschriebenen Handschriften seiner Werke finden sich 54 verschiedene Titel.

² Die Vogelallegorien sind, soweit wir beurteilen können, ziemlich früh bei den *Sūfis* beliebt geworden, wenigstens finden wir den ersten Anlauf dazu schon

Der größte Unterschied zwischen Sanā'i und 'Attār besteht in der Handhabung der eingefügten *Hikāyāt*. Ihre Zahl wird bei 'Attār im Vergleich zu Sanā'i ungeheuer groß, fast jedes von seinen *Maṭnawī* enthält Hunderte¹ dieser kleinen Erzählungen. Thematisch basieren sie auf denselben Quellen wie bei Sanā'i, aber in der Ausführung unterscheiden sie sich ziemlich stark. Aus den kleinen skizzenhaften Entwürfen Sanā'is entstehen ins Detail ausgearbeitete kleine Romane, wie z. B. die in Persien so beliebte Geschichte vom *Šaiḥ Šan'ān* und dem Christenmädchen, die den Höhepunkt des *Manṭiq at-ṭair* ausmacht. Realismus finden wir freilich auch bei 'Attār nicht, größtenteils wickelt sich die Handlung dieser Geschichten außerhalb von Zeit und Raum in näher nicht bestimmbareren Märchenländern ab. Dennoch verleiht die logische Entwicklung diesen Erzählungen eine gewisse Greifbarkeit und Plastik, die sie vorteilhaft von den blassen Schemen Sanā'is unterscheidet. Ein für 'Attār höchst charakteristisches Verfahren ist es, daß er seine Symbolik zu erklären sucht. Dann zerfällt die Erzählung in zwei eng unter-

im großen Korankommentar des Abū 'Abdarrahmān as-Sulāmī († 412 nach Jāfi'i), wo die Stelle Kor. II, 262 folgendermaßen interpretiert wird:

قيل انه كان الطاووس والبط والغراب والديك والمعنى فيه ان الطاووس
اشبه الطيور بزينة الدنيا والغراب احرص الطيور والبط اطلبهم لرزقه
والديك اشتهم شهوة فكاكه يقول اقطع عينك بزينة الدنيا والمقلخرة بها
والحرص عليها بطلب الرزق فيها وانلة الشهوة منها حتى تنال حقيقة
كمال الايمان فاذا استطعت عن نفسك هذه الخصال حليتك بصفتي في احياء
الموتى

„Man sagt, daß es der Pfau, die Ente, der Rabe und der Hahn waren. Und der Sinn davon ist, daß der Pfau unter allen Vögeln dem Schmuck dieser Welt am ähnlichsten ist und der Rabe der gierigste aller Vögel und die Ente der unersättlichste im Aufsuchen seines Anteils an Nahrung und der Hahn der begehrlichste unter ihnen. Er sagt: Wende ab dein Auge vom Schmuck dieser Welt und dem Stolzsein darauf und der Gierigkeit zu ihr im Aufsuchen deines Anteils an ihr und der Erlangung der Begierde von ihr, damit du die wirkliche Vollkommenheit des Glaubens erlangst. Und wenn du von deiner Seele diese Eigenschaften abgeworfen, schmückst du sie mit meinem Attribut im Auferwecken der Toten!“ (Ms. Öffentl. Bibl. zu Leningrad, Arab. neue Ser. 9, f. 16^v.) Das gleiche Thema bei Bābā Kūhī († 442), vgl. meinen Artikel *Deux ghazels de Bābā Kūhī Šīrāzī* in den *Comptes-Rendus de l'Académie des Sciences de Russie* (1924 B, p. 59).

¹ Besonders reich sind z. B. *Asrār-nāma* und *Muṣṣabāt-nāma*.

einander verbundene Partien, deren zweite eine Art Kommentar zur ersten darstellt. Diesen Kunstgriff gebraucht 'Attār in vielen seiner Dichtungen, fast systematisch wird er in der weiteren Fassung des *Bulbul-nāma* durchgeführt. Ein charakteristisches Beispiel aus letzterem wäre folgende Erzählung:

حکایت

شنیدستم من از شیخ معظم که شهری هست در اطراف عالم
 بهر ده سالشان دولت بگردد اساس رویت و ملت بگردد
 بکشتی در نشاندند پادشه را کشتند کشتی زدیا تا بصکرا
 نشاندند پادشه را بر سر خاک دهند کشتی بدست باد و کولاک
 بماند پادشه بی توشه و توش درو افتاده غم چون کربه در موش
 چو باز آیند نشاندند شاه دیگر بدو تسلیم دارند کاه و افسر
 چو دور مدت تحویل احوال پدید آید بر آید قرب ده سال
 چو فرزین کج رو و کج کار کردند همان بازی کنند با شه که کردند
 ازان شاهان که بودند پادشاهی بدل دانا برخ روشن چو ماهی
 وزیر خویشی را گفت ای خردمند مرا پندی بده فیروز و دلبد
 چه فرمائی تو مرا اندرین باب کزین اندیشه شد خون جگر آب
 مرا چون دیگران فردا برانند برند بی توشه در کشتی نشاندند
 تمیداتم دل بیچاره را چار چو خر در کل بماندم اندرین کار
 وزیرش گفت ای شاه جهاندار بفرما تا دو صد مرد کمان دار
 روند بیرون کنند مردم بجمهور ز شهر و روستا استاد و مزدور
 بسازند بهر تو شهر و ولایت رسانند تا بده سالی بغایت
 تو تا آنجا رسی دل شاد کنی زیبدای و داد آزاد کنی
 بکام دل برانی پادشاهی ز تخت خود بیایی هرچه خواهی

حقیقت حکایت

جهان شهر است و جانت پادشاه است حواس ظاهر و باطن سپاه است
 فلک چون بست شهر آئین جهانرا بتخت تن نشاند شاه جانرا

¹ Die überlange Silbe als einfache lange gerechnet. Eine Nachlässigkeit, welche für die letzte Periode 'Attār's (nach der Verbannung) sehr charakteristisch ist.

ز نادانی تصور میکنند جان
 همیداتم که تا شهر جهان هست
 نه جانرا بهر سلطانی فرستاد
 چو دور مدت عمرش سر آمد
 عزیزانش کنند از خویشتن دور
 ز دریای وجودش بکـُـذرانند
 نه کس اورا نه اورا کس کند یاد
 بسا جانا که چون شاهان آن شهر
 تو آن شاهی و عقلت آن وزیرست
 ترا هر دم همیکوید که ای شاه
 اگر خواهی وگر هرگز نخواهی
 زبهر نیمه کان مقصد تست
 تو با این نیمه آشی چون بدان نیم
 بتخت جاویدانت بر نشانند
 که دایم شاد باشد جان نادان
 هزارش پادشه در یکرمان هست
 دو سه روزش بمهمانی فرستاد
 نهال دولتش از تن بر آمد
 ز تخت تن رود در کشتی کور
 بصحرای عدم کشتی برانند
 چه کم گردد اگر کردی برد باد
 بزیر خاک دارد گردش دهر
 که در نظم ممالک بی نظیرست
 مشو مغرور این دیوان و درگاه
 که معزولت کنند از پادشاهی
 زمال و ملک خود یک نیمه بفرست
 نه اندهکین شوی نر کس بود بیم
 دگر هرگز ازان تخت نرانند!

„Ich habe vom ehrwürdigen *Saiy* gehört, daß es in den Gegenden der Welt eine Stadt gibt. Alle zehn Jahre wechselt ihre Regierung, wechseln die Grundlagen der Anschauung und des Volks. Sie setzen den König in ein Schiff und führen das Schiff durch das Meer zu einer Einöde. Dort setzen sie den König ans Land und überlassen das Schiff dem Winde und den Wogen. Es bleibt der König ohne Vorrat und Proviant, der Kummer bemächtigt sich seiner, wie die Katze der Maus. Zurückgekehrt setzen sie einen neuen König ein und übergeben ihm Thron und Krone. Wenn der Termin des Wechsels der Umstände erscheint und ungefähr zehn Jahre ablaufen, gehn sie quer und handeln quer wie die Königin im Schachspiel und fangen mit dem [neuen] König dasselbe Spiel an, welches sie [schon] gespielt hatten. Ein König von denen, die da waren, weise an Herz, im Gesicht leuchtend wie der Mond, sprach zu seinem *Wazîr*: „O Vernünftiger, gib mir einen segensreichen und herzfesselnden Rat. Was rätst du mir in dieser Hinsicht, denn von dieser Sorge wurde mir das Blut in der Leber zu Wasser. Morgen wird man

mich wie die andern fortjagen, man wird mich hinführen und ohne Vorrat auf ein Schiff setzen. Ich kenne keine Hilfe für das hilflose Herz, ich blieb stecken wie ein Esel im Schlamm.' Der *Wazir* sagte ihm: „O weltbeherrschender König, befehl, daß zweihundert Bogenschützen hingehen und die Leute versammeln aus Stadt und Dorf, Meister und Arbeiter. Sie mögen dir eine Stadt und ein Reich bauen und es in zehn Jahren vollenden. Wenn du dorthin gelangst, füllt sich dein Herz mit Freuden, du wirst frei sein von Ungerechtigkeit und Recht. Nach Herzenslust wirst du dort regieren, wirst von deinem Thron alles, was du willst, finden“.

Bedeutung der Erzählung. „Die Welt ist die Stadt, deine Seele der König, die äußeren und inneren Sinne das Heer. Als das Firmament die Gesetzordnung der Welt bestimmte, setzte es auf den Thron des Körpers den König der Seele. Aus Unvernunft wähnt die Seele, daß, die unwissende Seele sich ewig freuen wird. Aber ich weiß, daß, solange die Stadt der Welt existiert, sie Tausende von [neuen] Königen in jedem Augenblick hat. Gesandt ward die Seele nicht zum Regieren, gesandt ward sie nur als Gast für zwei, drei Tage. Wenn der Kreislauf ihrer Lebensfrist zu Ende geht, fällt der Schöbling ihres Glücks vom Körper. Ihre Freunde entfernen sie von sich, vom Thron des Körpers geht sie in das Schiff des Grabes über. Man fährt mit ihr über das Meer der Existenz und lenkt das Schiff zur Einöde des Nichtseins. Niemand erinnert sich ihrer, sie erinnert sich an niemand. Was ist verloren, wenn der Wind ein wenig Staub fortbläst? O wie viel Seelen wie Könige jener Stadt hat der Kreislauf der Zeiten unter die Erde [gebracht]! Du bist jener König und dein Verstand jener *Wazir*, welcher seinesgleichen im Ordnen der Staaten nicht hat. Jeden Augenblick sagt er dir: „O König! möge dich dieser Rat und Thronsaal nicht verblenden! Ob du es willst oder nicht, man wird dich des Königtums entsetzen. Wegen jener Hälfte, die dein Ziel ist, schicke die andere Hälfte von deinen Reichtümern und Schätzen voraus. Wenn du mit dieser Hälfte zu jener Hälfte kommst, wirst du weder traurig sein, noch vor jemandem Furcht haben. Man wird dich auf einen ewigen Thron setzen und dich niemals mehr von diesem Thron verjagen“.

¹ Dasselbe Thema wurde von den Parsen behandelt. So F. ROSENBERG, *Notices de littérature persie*, I—II, St. Pétersbourg, S. 57 und 59.

Trotz des großen Umfangs, welchen 'Attār's Erzählungen manchmal erreichen¹, bleiben sie dennoch immer dem Grundplan des Ganzen untergeordnet. Die Erzählung hat nur zum vorausgehenden Teil Beziehungen, die nachfolgenden Teile beeinflusst sie gar nicht. Sie dient nur als Illustration zum Grundthema, falls man sie ausschaltet, wird die Dichtung zwar an Anschaulichkeit verlieren, aber der Zusammenhang wird dadurch nicht gestört. In dieser Hinsicht befolgt 'Attār die von Sanā'ī festgestellte Regel. Der Fortschritt besteht hauptsächlich darin, daß seine Erzählungen Leben bekommen haben und aus einer kahlen Formel zu einem farbenreichen und frischen Bilde wurden.

6.

Als nächstes Stadium in der Entwicklung des sufischen Lehrgedichts gilt gewöhnlich das berühmte *Maṭnawī-i Ma'nawī* des großen Dichters Ġalāladdīn Rūmī. Auf das Werk selbst brauche ich hier nicht weiter einzugehen, es ist weltbekannt und hat keine Lobreden nötig. Nur eine Frage möchte ich näher betrachten, die Frage nach der Abhängigkeit Ġalāladdīn's von seinen Vorgängern. Daß Ġalāl von 'Attār und Sanā'ī beeinflusst wurde, erkannten schon die einheimischen Literaturforscher. Der große Dichter suchte in seiner Bescheidenheit nicht diese Abhängigkeit zu verbergen und betonte sie mehrmals in seinen Werken. So heißt es z. B. im *Maṭnawī*:

ترک جوشی کرده ام من نیم خام * از حکیم غزنوی بشنو تمام²

„Ich, [noch] halb roh, hörte auf zu kochen, den Schluß [dieser Rede] höre du' vom Weisen aus Ghazna!“

Folgende Zeile drückt den Zusammenhang noch bestimmter aus:

عطار روح بود و سنائی دو چشم او * ما از پی سنائی و عطار آمدم³

„'Attār war der Geist und Sanā'ī seine beiden Augen, wir traten in die Fußstapfen von Sanā'ī und 'Attār“.

1 Die Geschichte von *Saiḥ* San'ān umfaßt mehr als 400 Baite.

2 Lith. Tīhrān, 1307: im 3ten Band, S. 292, Z. 2.

3 Wird fast in allen Dichterbiographiensammlungen zitiert, ich entnehme sie *Riyāḍ al-'arīṭin*, p. 196, s. v. سنائی.

Dieser Zusammenhang wird wohl auch der Grund zur Sage gewesen sein, die uns Ġalāls Biographen von einem Zusammenreffen der beiden Dichter erzählen. Auf der Reise von Persien nach Kleinasien soll nämlich der kleine Ġalāl, der damals erst fünf Jahre alt war, in Nišāpūr mit dem greisen 'Attār zusammengetroffen sein. Der große Dichter prophezeite dem Knaben seinen kommenden Erfolg und schenkte ihm eine Handschrift des *Ilāhī-nāma* (oder *Asrār-nāma*)¹. Eine historische Tatsache dürfte man in dieser Mitteilung wohl kaum suchen, die symbolische Bedeutsamkeit der Sage ist aber nicht zu verkennen. Die Beziehung zwischen Ġalāl und seinem Vorgänger war augenscheinlich, sie in ein näheres Verhältnis zueinander zu bringen, erlaubte aber die Chronologie nicht. Da kam man auf den Kniff, hier einen übernatürlichen Zusammenhang aufzustellen², und erklärte Ġalāls wunderbare dichterische Gabe durch den Segen des alten Dichters.

Der Einfluß 'Attārs macht sich im *Maṭnawī* in zwei Richtungen bemerkbar. Der ekstatische flammensprühende Ton der lyrischen Partien des großen Werks zeigt eine nahe Verwandtschaft mit analogen Stellen bei 'Attār. Im *Ġauhar aḡ-ḡāt*, im *Uštūr-nāma* und besonders im *Bī-sar-nāma* finden wir schon die für das *Maṭnawī* so charakteristische stürmische Rhetorik.

Der Klang der Alliterationen berauscht den Dichter, er denkt nicht mehr an logischen Zusammenhang, an regelmäßigen Aufbau, das Gefühl nimmt überhand und macht sich in fast sinnlosen, lallenden Ausrufen Luft. Diese Eigenschaft hat Ġalāl vom alten Meister geerbt. Sie kam seinem feurigen Temperament wohl zu statten und entwickelte sich bei ihm zu höchster Vollkommenheit. Allerdings ging Ġalāl in seiner Verzücktheit niemals so weit wie 'Attār. Er besaß ein ausgesprochenes Maßgefühl, welches es ihm erlaubte, zu jeder Zeit seinem Gefühl Zügel anzulegen und so die künstlerische Form aufrechtzuerhalten.

Eine andere Eigenschaft des *Maṭnawī*, welche von einem direkten Einfluß seitens 'Attārs zeugt, sind die das *Maṭnawī* ausschmückenden Erzählungen. Ihre Zahl ist überaus groß, und sie enthalten alle möglichen Themata von Aussprüchen berühmter *Šaiḫe* bis zu Anekdoten einer höchst rohen Art. In allen diesen Erzählungen

¹ E. BROWNE, *Literary History of Persia*, II, 515.

² Wie man ihn ja öfters in Biographien der *Šūfīs* findet. Vgl. z. B. die Beziehungen Abu-l-Ḥasan Haraqānī's zu Abū Yazīd Bisṭāmī.

sucht Ġalāl die größte Anschaulichkeit zu erreichen. Er geht hierin sogar weiter als 'Aṭṭār und führt realistische Detailschilderungen ein, welche diese kleinen Geschichten höchst lebendig und anziehend machen. Manchmal fühlt man sich verleitet zu meinen, Ġalāl habe den allegorischen Charakter seiner Erzählungen vergessen, denn einige dieser realistischen Einzelheiten sind sehr schwer mit der Symbolik des Sufismus in Einklang zu bringen. So widerspricht z. B. die Schilderung der Untersuchung des kranken Mädchens von seiten des geheimnisvollen Arztes¹ der mystischen Deutung, welche Ġalāl dieser ganzen Erzählung gibt. Ein charakteristisches Beispiel wäre auch die Geschichte vom Besuche, welchen der Großstadtkaufmann seinem Geschäftsfreunde auf dem Lande abstattet². Der frische und lebendige Humor dieser Erzählung, der schließlich in einer ziemlich derben Pointe endet, läßt den Leser den symbolischen Sinn des Ganzen vollständig vergessen.

Die Verwandtschaft Ġalāls mit Sanā'ī ist nicht so augenscheinlich, und es bedarf einer tiefergehenden Analyse, um ihr auf die Spur zu kommen. Dennoch wurde sie schon von den einheimischen Literaturforschern festgestellt, freilich auf Grund eigener Aussagen Ġalāls, die wir oben zitiert haben. Der zweite Herausgeber der *Hadiqa* 'Abdallaṭif Ibn 'Abdallāh al-'Abbāsī teilt uns in seiner Vorrede zur Ausgabe des Texts von Sanā'īs Dichtung mit, daß er erst nach Vollendung eines Kommentars zu Ġalāls *Maṭnawī* diese große Arbeit unternommen, da ja die *Hadiqa* und das *Maṭnawī* im Grunde genommen im Verhältnis einer kürzeren und weiteren Fassung desselben Themas zueinander stehen³. Einzelne Verse des *Maṭnawī* sind seiner Meinung nach nur ein Kommentar zu bestimmten Stellen der *Hadiqa*, wo dasselbe in einer gedrängteren Weise dargestellt wird. Diese Ansicht al-'Abbāsīs ist in einem gewissen Grade richtig. Während Ġalāl formell sich in einer direkten Abhängigkeit von 'Aṭṭār befindet, ist seine große Dichtung der ganzen Anlage nach eine Nachahmung des Meisterwerks von Sanā'ī. In beiden Werken fehlt ein bestimmter Grundplan, beide Dichter streben das ganze Gebiet der sufischen Doktrin zu behandeln. Eine so riesige Arbeit hat 'Aṭṭār niemals unternommen, alle seine Dichtungen erläutern je einen oder höchstens einige Abschnitte aus

1 Erste Erzählung des ersten Buchs.

2 Fünfte Erzählung des dritten Buchs.

3 Vorrede al-'Abbāsīs, Ms. Mus. As. 1920, No. 57, f. 2^r.

dem komplizierten Lehrgebäude der *Šūfis*. Ġalāl ist nicht so anspruchslos und bescheiden, er strebt zu einem enzyklopädischen Werk, welches für die *Darwīše* seines Ordens alle übrigen Schriften ersetzen sollte. Hierin stimmt sein Bestreben mit dem Ziel, welches sich Sanā'ī gesetzt hatte, überein, und insofern hat also al-'Abbāsī in seiner Behauptung recht.

Dennoch unterscheidet sich der Aufbau des *Matnawī* sehr stark von dem der *Hadīqa*. Während die einzelnen Teile von Sanā'īs Werk ganz selbständig sind und fast keinen Zusammenhang untereinander haben, stellt das *Matnawī* ein gedrungenes Ganzes dar, in dem man keine Umstellungen vornehmen kann. Allerdings rührt diese Gedrungenheit nicht von einem bestimmten Grundplan, den Ġalāl befolgt, her. Ein solcher Plan war wahrscheinlich niemals vorhanden. Ġalāl entwirft die erste Erzählung und geht am Schluß zu einer Erklärung der ihr zugrunde liegenden Symbolik über. In dieser Erklärung berührt er irgendeinen wichtigen Lehrsatz, der wiederum durch eine symbolische Erzählung erläutert werden muß, diese Erzählung ruft einen neuen Kommentar hervor, und so geht es in bunter Reihe weiter. Ohne die erste Erzählung beendet zu haben, greift er schon in echt orientalischer Manier zu einem anderen Thema und so entsteht schließlich ein sehr komplizierter Bau, der uns an den Aufbau der orientalischen Volksmärchen erinnert. Hier haben wir also das dritte Stadium der Entwicklung dieser eingeflochtenen Erzählungen. Bei 'Aṭṭār haben sie schon mehr Leben bekommen, sind fast selbständig geworden, blieben aber dennoch der Grundidee des Ganzen untergeordnet. Im *Matnawī* haben sie sich endlich von den Fesseln der Grundidee befreit und leiten selbst das Ganze, ohne von ihm beeinflußt zu werden. Der logische Zusammenhang wird dadurch natürlich völlig zerstört, aber dafür gewinnt das Werk an Lebendigkeit und Volkstümlichkeit. Der Prozeß von Spannung und Auslösung, welcher bei 'Aṭṭār nicht mehr als ein Kapitel umfaßt, breitet sich auf ein ganzes Buch (*daftar*) aus, denn einen richtigen Schlußakkord finden wir nur am Ende dieser großen Abschnitte des Werks, die von einander ganz unabhängig sind. Ġalāl hat die Erfahrung seiner Vorgänger ausgenutzt, aber dabei eine neue Form geschaffen, deren Vorbild wahrscheinlich die Volksliteratur gewesen ist.

7.

Noch einen Schritt weiter und die Erzählung löst sich gänzlich vom didaktischen Rahmen der Lehrdichtung ab und erhält selbständiges Leben als allegorischer Roman. Diesen Schritt haben Ġāmī und nach ihm eine Reihe Epigonen aus der nachklassischen Periode vollzogen. Dichtungen wie Ġāmīs *Salamān u Absāl*, 'Arīfīs *Ġūy u Čaugān* oder Hilālīs *Šāh u Gadā* sind eigentlich nichts anderes, als solche Einlageerzählungen, die zu einem größeren Umfang angewachsen sind und selbständiges Leben erhalten haben. Die Elemente, aus denen sich diese Romane zusammengesetzt haben, kann man sämtlich in 'Aṭṭār's Dichtungen finden. Nur finden wir sie dort sozusagen *in nucleo*, während sie sich hier zu höchster Blütenpracht entfaltet haben. Dies ist ein gewisser Rückschritt, zum Großartigen haben die späteren Dichter nicht mehr die Kraft. Die einfache große Linie wird durch die Detailschilderungen und die Anhäufung von Sprachbildern verdeckt, was allmählich eine Verflachung des Ganzen hervorruft. Die erhabenen Ideen des Sufismus verschwinden in einem Meer von Worten, die eine große technische Vollkommenheit aufweisen, aber im Grunde genommen sehr wenig ausdrücken. Dies gilt natürlich hauptsächlich von der nachklassischen Periode, denn bei Ġāmī haben wir einen ganz besonderen Fall, der sehr schwer zu analysieren ist. Ich meine das bekannte Poem *Yūsuf und Zulaiḥā*, das einzige unter allen poetischen Werken Ġāmīs, welches im Orient die größte Verbreitung gefunden hat. Für die europäische Orientalistik gilt es gewöhnlich, daß diese Dichtung auf dem gleichnamigen Werke des Altmeisters des persischen Epos Firdausī beruht. Diese Frage ist aber keineswegs so leicht zu entscheiden. Erstens zeigt Ġāmīs Werk große Abweichungen vom Plan Firdausīs. Zweitens ist bei Firdausī keine Spur von sufischer Lebensanschauung zu finden. Sein Werk ist durchaus orthodoxer Islam, der Autor hält sich durchgängig an die koranische Fassung des Themas und die dazu gehörigen Traditionen. Bei Ġāmī finden wir dagegen ein ausgeprägt sufisches Werk. Die Hauptpersonen haben ihren halbhistorischen Charakter eingebüßt und sind zu Allegorien geworden. Fast aus jeder einzelnen Zeile fühlt man, daß wir es hier nicht mit dem „schönen Joseph“ der Bibel zu tun haben und daß der koranische Prophet hier nur als Symbol für den göttlichen Geist steht, der den Menschen zur Gottheit emporhebt. Zur Lösung dieser Frage wäre es unbedingt nötig, den schon ge-

nannten allegorischen Roman von Anšārī herbeizuziehen, der ja dasselbe Thema behandelt¹. Es wäre sehr möglich, daß wir dann auch Beziehungen zwischen Ġāmī und Anšārī feststellen könnten, die viele Einzelheiten seines *Yūsuf und Zulaiḥā* erklären könnten. Daß sich Ġāmī mit Anšārīs Werken viel befaßte, ist ja zweifellos, dafür zeugt seine Bearbeitung von Anšārīs *Tabāqāt*. Sollte sich diese Vermutung bestätigen, so könnten wir die Entstehung des symbolischen Romangedichts des späteren Sufismus durch eine doppelte Einwirkung erklären — einerseits das Vorbild Anšārīs, andererseits die Evolution der Erzählungen 'Attārs und Ġalāl's. Leider wird das aber nur dann möglich werden, wenn das höchst wichtige Werk Anšārīs durch eine kritische Textausgabe weiteren Kreisen der Orientalisten zugänglich gemacht sein wird.

Zum Schluß nur noch einige Bemerkungen. Wir haben vier Haupttypen festgestellt, welche als besonders charakteristisch für das sufische Lehrgedicht herausgehoben werden können. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß außer diesen vier Typen keine anderen Formen möglich sind. Eine lebendige Literatur in ein totes Schema zu zwingen, ist immer höchst gefährlich, und ohne gewissen Zwang geht es dabei selten zu. Eine solche erzwungene Einteilung war mein Ziel nicht. Mein Bestreben war es, an konkreten Beispielen zu zeigen, wie eine literarische Form im Einklang mit den Forderungen des Lebens entsteht und sich organisch weiterbildet. Fast jedes Meisterwerk der persischen Literatur hat eine solche Vorgeschichte und rief Nachwirkungen hervor, die bis jetzt das literarische Leben Persiens bedingen. Diese unsichtbaren Fäden, die die persische Literatur zu einem einheitlichen Ganzen verknüpfen, deutlich zu zeigen, ist die nächste Aufgabe der Iranisten.

¹ Daß die Gestalt Yūsufs schon Anfang des V. J. d. H. als Symbol gebraucht wurde, zeigt die folgende Zeile von Bābā Kūhī (III, 6):

زچاد تن چو بر آریم یوسف جان را
کمند کیسوی تو هست عروۃ الوثقی

„Wenn wir den Yūsuf der Seele aus dem Brunnen des Leibes emporheben, ist die Fangschnur deiner Locken der ‚festeste Griff‘.“

² Eine Abart des allegorischen Romans finden wir schon bei 'Attār selber. Es ist das *Husrau-nāma*, in kürzerer Fassung *Husrau u Gul* genannt, welches aus einer Verquickung des romantischen Epos mit der sufischen Symbolik entstand.

Die Arbeit ist noch kaum begonnen, denn bis jetzt wurde die persische Literaturgeschichte fast ausschließlich statisch behandelt, ohne die genetischen Zusammenhänge in Betracht zu ziehen. Von allen Literaturgeschichten darf nur die bündige Übersicht H. ETHE's im *Grundriß* den Anspruch auf vollen wissenschaftlichen Wert erheben, da wir nur dort den Versuch finden, die Literaturgeschichte nach einzelnen Gattungen und nicht nach Autoren zu zergliedern. Das Werk ETHE's muß fortgesetzt werden. Aber leider treffen wir hier auf ein Hindernis, welches sich auch im vorliegenden Aufsatz stark bemerkbar macht. Es ist der Mangel an kritischen Ausgaben von Texten persischer Klassiker, mit welchen es noch immer nicht von der Stelle rücken will. Die Zahl der existierenden Ausgaben ist im Vergleich zum ungeheuren Reichtum der persischen Literatur verschwindend gering. Die größten Meisterwerke sind nur in großen Manuskriptsammlungen zu finden, welche ja nur einem begrenzten Kreise zugänglich sind. Diese Meisterwerke müssen endlich aufhören als Raritäten die staubigen Bücherbretter der Bibliotheken zu schmücken. Nur unter dieser Bedingung ist Fortschritt möglich, und die Pflicht aller Iranisten ist, diese Bedingung, soweit es in ihren Kräften steht, zu erfüllen.

ZU AL-ĠAHŠIJĀRIS WEZIRGESCHICHTE.

VON

C. BROCKELMANN (Breslau).

Die Geschichte der Wezire des Muḥammad b. ʿAbdūs al-Ġahšijārī (gest. 331/942, *Fihrist* 127), von der uns die leider nur bis in die Anfänge der Regierung al-Ma'mūns reichende Wiener Handschrift jetzt H. v. MŽIK in einer mustergültigen Reproduktion zugänglich gemacht hat, war uns bisher hauptsächlich durch zahlreiche, z. T. recht umfängliche Zitate in dem *K. al-Farağ ba'da 'š-šidda* des Qāḍī Abū ʿAlī al-Muḥassin at-Tanūḥī bekannt. Diese Zitate ergänzen die Wiener Hds. z. T. in erwünschter Weise, indem sie Tatsachen aus der Regierung des al-Ma'mūn (I, 118, 9 ff.; 119, 1 ff.; 155, 17 ff.; II 5/6, 7, 8; 128, 21 ff.) des al-Mutawakkil (I, 117 u.; II, 138, 1 ff.) und des al-Wāṣiq (I, 165/6) berichten. Die mit der Wiener Hds. sich deckenden Zitate (I, 68, 19 ff. = ed. MŽIK 200/1; II, 48, 1 ff. = 347; 119, 1 ff. = 290) zeigen, namentlich in den Versen, die in der Überlieferung arabischer Texte üblichen kleinen Varianten. Außerdem aber berührt sich Tanūḥīs Werk noch einmal mit dem des Ġahšijārī in der Geschichte des Stolzes und der Freigebigkeit des Barmakiden al-Faḍl b. Jahjā (II, 65, 12 ff. = 239 ff.). Hier ist Tanūḥīs Bericht weit ausführlicher, deckt sich aber in so vielen Punkten wörtlich mit dem des Ġahšijārī, daß dieser die leider ausnahmsweise nicht genannte Quelle des Tanūḥī abgekürzt haben muß. Das wird ohne weiteres deutlich, wenn ich die beiden Berichte in Übersetzung nebeneinander stelle. Die wörtlichen Übereinstimmungen sind bei Ġahšijārī in * eingeschlossen.

Tanūḥī

Ġahšijārī

Man sagte zu al-Faḍl b. Jahjā: „Du hast deine Freigebigkeit

Al-Faḍl war sehr stolz. Als man ihn deswegen tadelte, sagte

durch deinen Stolz zunichte gemacht“. Er erwiderte: „Bei Gott, ich kann nicht davon lassen; aber es war nicht meine natürliche Anlage, sondern ich habe mich dazu gezwungen (nach dem Vorbild), das ich an ‘Umāra b. Ḥamza sah. Ihm suchte ich es gleichzutun, und so wurde es mir zur Natur, von der ich nicht mehr lassen kann. Mein Vater hatte Fārs von al-Mahdī übernommen¹. Er war (zur Zahlung von) einer Million Dirham verpflichtet². Nun ward ihm aber al-Mahdī übelgesinnt. Das regte ihn dazu an, daß er Abu’l-‘Aun befahl, ihn gefangen zu setzen und ihm das Geld abzuverlangen; wenn er bis zum Sonnenuntergang nicht die ganze Summe abgeliefert hätte, oder wenn auch nur ein Dirham daran fehlte, so solle er ihm seinen Kopf bringen, ohne erst seine Genehmigung einzuholen oder sich noch einmal an ihn zu wenden. Als ihn nun Abū ‘Aun gefangen gesetzt hatte, ließ er mich zu sich rufen und sprach zu mir: ‘Mein Sohn, du siehst, in welcher Lage wir sind; bringt alles, was ihr in euren Wohnungen habt, herbei’. Da brachten wir alles, was wir an Geld und Schmuck zu Hause hatten, zusammen, aber es belief sich noch nicht auf ein Zehntel jener Summe. Da sagte

er: „Ja, das ist etwas *wozu ich mich gezwungen habe, wegen (des Vorbildes), das ich an ‘Umāra b. Ḥamza sah.*

Mein Vater hatte nämlich Fārs von al-Mahdī übernommen. Er war (zur Zahlung von) zwei Millionen Dirham verpflichtet³. Als der Sekretär des Diwans das herausgebracht hatte, befahl al-Mahdī dem Abū ‘Aun ‘Abdal-lāh b. Jazīd, es ihm abzuverlangen. Er sagte ihm: ‘Wenn Jahjā das Geld heute vor Sonnenuntergang bezahlt (so ist es gut), andernfalls bringe mir seinen Kopf’. Er war nämlich böse auf ihn.

Aber all’ unsere Bemühungen brachten noch nicht ein Zehntel

1 l. تَصَمَّنَ wie G.

Islamicica, April 1927

2 l. فَتَحَمَّلَتْ.

3 l. فَتَحَمَّلَ st. فَحَمَّلَ.

er: 'Mein Sohn, wenn es für uns noch eine Rettung gibt, so kann sie nur von 'Umāra b. Ḥamza kommen; sonst werde ich heute abend getötet. Geh also zu ihm und stelle ihm die Sache vor'. Ich ging also an seine Tür und wurde vorgelassen. Als ich bei ihm eintrat, lag er tief in Teppiche versunken, so daß kaum mehr als sein Gesicht zu sehen war, und er rührte sich bei Gott nicht. Als ich ihn begrüßt hatte, winkte er mir mit der Hand, mich zu setzen. Ich setzte mich in einiger Entfernung von ihm hin, und er würdigte mich keines Blicks. Da verzweifelte ich und dachte: 'Was kann man Gutes erwarten von jemand, der einem so begegnet und sich so benimmt? Ich schwieg, da ich es für gleich unpassend hielt, zu reden wie aufzustehn. Endlich sprach er: 'Sag, was du willst, wenn du mit einem Wunsche gekommen bist'. Nun erzählte ich ihm die Geschichte und teilte ihm mit, in welcher Absicht ich gekommen war, und in welcher gefährlichen Lage wir waren. Er gab mir nur zur Antwort: 'Geh hin, Gott wird dir helfen'. Ich stand verwirrt und schleppenden Fußes auf; denn ich zweifelte nicht, daß er meine Bitte abgeschlagen habe. Ich dachte: Wenn ich meinem Vater mit dieser Antwort komme, stirbt er vor Kummer, ehe man ihn ent-

des Geldes auf. Da sagte er: 'Mein lieber Sohn, *wenn es für uns noch eine Rettung gibt, so von 'Umāra b. Ḥamza*; sonst bin ich tot. Geh also zu ihm'

Als ich zu ihm kam, *würdigte er mich keines Blicks.*

hauptet. Ich zögerte eine Weile, ohne zu wissen, was ich tun sollte. Endlich dachte ich: Auf jeden Fall muß ich zu ihm gehn und ihm freundlich zusprechen; wenn er noch einen anderen Ausweg findet, müssen wir den einschlagen, ehe der Tag zu Ende geht. Als ich zu ihm kam, fand ich an der Tür mehrere beladene Maulesel. Ich fragte die Begleiter: 'Wer seid ihr, und wer hat euch geschickt?' Sie antworteten: 'Uns schickt 'Umāra zu euch mit Geld, das diese Maulesel tragen'. Da ging ich zu meinem Vater hinein und erzählte ihm, was geschehn. Wir übernahmen das Geld und zählten es. Ehe das 'Aṣṣ-Gebet verrichtet war, zahlten wir die ganze Summe. Als al-Mahdī die Sache erfuhr, schämte er sich und gab meinen Vater frei. Deswegen söhnte er sich mit ihm aus und ward ihm wieder gewogen. Zwei Monate später erhielten wir eine große Summe aus Fārs. Da sagte mein Vater zu mir: 'Nimm das Geld, bringe es zu 'Umāra, danke ihm und zahle es ihm zurück'. Ich nahm das Geld, brachte es an seine Tür und ward vorgelassen. Als ich bei ihm eintrat, saß er auf seinem Teppich. Er behandelte mich nicht besser noch schlechter als das erstemal. Ich dankte ihm im Namen meines Vaters, wünschte ihm Gottes Segen, sagte, daß ich das Geld

Dann ließ er uns das Geld sogleich bringen.

Zwei Monate später brachten wir das Geld zusammen. Da sagte mein Vater zu mir: 'Geh zu dem Edlen, Vornehmen, Freigebigen'. Ich ging also zu ihm. Als ich

ihm die Geschichte mit dem Gelde mitgeteilt hatte, wurde er böse und sprach:

brächte, und bat ihn, es in Empfang nehmen zu lassen. Er sagte: 'War ich für deinen Vater ein Bankier, der es ihm geliehen und es wieder zurückfordert?' Ich erwiderte: 'Nein, mein Herr, du hast ihm das Leben gerettet, sein Blut vor dem Vergossenwerden bewahrt und ihn zu Dank verpflichtet; er möchte nicht in die Lage kommen, dir mit gleichem zu vergelten. Da er aber nun wieder zu Gelde gekommen ist, schickt er es dir'. Er erwiderte: 'Da dein Vater es zurückgegeben hat, so schenke ich es dir; nimm es und geh!' Da erhob ich mich mit einem Geschenk, wie er es noch niemand gegeben hatte. Als ich zu meinem Vater kam und ihm erzählte, was geschehn, sagte er: 'Nein, bei Gott, mein Sohn, ich möchte nicht, daß du es ganz behieltest; nimm aber 200 000 Dirham davon'. Die gab er mir, es war mein erstes Geld und der Grundstock meines Vermögens. So lernte ich von 'Umāra Freigebigkeit und Stolz zugleich, und es ward mir zur Natur'.

'War ich für deinen Vater ein Bankier?' Ich erwiderte:

'Nein, du hast ihn gerettet und verpflichtet.

Und dies Geld kann er entbehren'. Er erwiderte: 'Es gehört dir'.

Als ich zu meinem Vater zurückkam, sagte er: *Nein, bei Gott, ich möchte nicht, daß du es behieltest, aber 200 000 Dirham davon sollen dir gehören'.

Da suchte ich ihm gleich zu werden, bis es mir zur Natur ward, von der ich mich nicht trennen kann'.

Eine dritte Version dieser Geschichte, die sachlich sich völlig mit dem Berichte des Tanūhī deckt, aber kaum einen wörtlichen Anklang daran aufweist, findet sich bei Ibn Ḥallikān Nr. 500 (ed. Būlāq, 1299, I, 517/8):

Man sagte zu ihm: „Wie schön wäre deine Freigebigkeit, wenn du nicht so stolz wärest!“ Er erwiderte: „Die Freigebigkeit und den Stolz habe ich von 'Umāra b. Ḥamza gelernt“. Als man ihn fragte: „Wieso?“ antwortete er: „Mein Vater war Statthalter in

einem Distrikt von Fārs. Da ging ihm eine ziemlich große Summe verloren; er wurde nach Bagdad transportiert, und das Geld ihm abverlangt. Obwohl er sein ganzes Vermögen hingab, blieben immer noch 3 Millionen Dirham, für die er keine Deckung hatte. Da die Untersuchung gegen ihn scharf betrieben wurde, geriet er in Verzweiflung. Nun bestand zwischen ihm und 'Umāra b. Ḥamza starke Abneigung; er wußte aber, daß dieser allein ihm helfen konnte. Da sagte er eines Tages zu mir, da ich noch ein Junge war: 'Geh zu 'Umāra, grüß ihn von mir, erzähle ihm, in welche Not wir geraten sind, und bitte ihn um diesen Betrag als Darlehn, bis Gott Erleichterung schafft'. Ich erwiderte: 'Du weißt am besten, wie ihr zueinander steht; wie kann ich mit diesem Auftrag zu deinem Feinde gehen, da ich doch weiß, daß er dich verderben würde, wenn er es könnte?'. Er sprach: 'Du mußt aber zu ihm gehn; vielleicht bündigt ihn Gott und legt ihm Erbarmen ins Herz'. Faḍl erzählte: "Da konnte ich ihm nichts mehr erwidern, ich ging zögernd fort, bis ich an sein Haus kam. Er ließ mich vor, und als ich eintrat, fand ich ihn an der Rückwand seines Saales, auf dicken Teppichen gelagert, er hatte Haar und Bart mit Moschus bedeckt und kehrte sein Gesicht der Wand zu. Er saß aus Stolz immer nur so." Faḍl erzählte: „Da stellte ich mich unten im Saal auf und begrüßte ihn, ohne daß er mir dankte. Dann bestellte ich den Gruß von meinem Vater und erzählte die Geschichte. Er schwieg eine Weile und sagte dann: 'Wir wollen sehn'. Als ich ihn verließ, reute es mich, zu ihm gegangen zu sein; ich glaubte des Mißerfolges gewiß zu sein und schalt auf meinen Vater, daß er mich zu dieser nutzlosen Demütigung gezwungen. Aus Zorn wollte ich nicht zu ihm zurück und blieb eine Weile fort. Da aber ging ich zu ihm, nachdem sich meine Aufregung gelegt hatte. Als ich ans Tor kam, fand ich dort beladene Maulesel. Auf meine Frage erwiderte man mir: 'Umāra hat das Geld geschickt'. Als ich bei meinem Vater eingetreten, erzählte ich ihm nichts von dem Vorgefallenen, um ihm die Freude über die Guttat nicht zu verderben. Nach einiger Zeit kehrte mein Vater in seinen Bezirk zurück und nahm viel Geld ein. Da gab er mir den Betrag und befahl mir, ihn jenem zu überbringen. Als ich bei ihm eintrat, fand ich ihn ebenso wie das erstemal. Meinen Gruß erwiderte er nicht, ich bestellte ihm den Gruß von meinem Vater, dankte ihm für seine Wohltat und meldete ihm, daß das Geld angekommen sei. Da erwiderte er mir zornig: 'Weh dir, war ich ein

Bankier für deinen Vater? Scher dich ohne Gottes Segen, es gehört dir'. Da ging ich fort und brachte das Geld meinem Vater wieder. Als wir uns über ihn wunderten, sagte er zu mir: 'Mein Sohn, ich kann es dir nicht schenken, nimm eine Million und laß deinem Vater zwei Millionen'".

Die kleinen Abweichungen dieser Version von der des Ġahšijārī sind schon Ibn Ḥallikān aufgefallen, und er merkt einige von ihnen an. Wenn er aber für *فعل* der Wiener Hds., wofür ich nach Tanūḥī *فعل* lese, *فانكسر* gibt, so ist ihm diese Lesart doch wohl aus seiner Hauptversion geflossen.

Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß diese beiden Versionen, die literarisch nicht voneinander abhängen, im letzten Grunde doch auf die gleiche Quelle, persönliche Mitteilungen des Helden selbst, zurückgehen. Dafür bürgt die Übereinstimmung nicht nur im Gang der Erzählung, sondern auch in den Worten, mit denen 'Umāra die Annahme der Rückzahlung verweigert. Da Ġahšijārī seine Quellen nie nennt, wird sich schwer feststellen lassen, welche von den älteren Wezirsgeschichten er hier benutzt hat. Ibn Ḥallikān nennt im Leben des Barmakiden Ġa'far nur zwei jüngere, von ihm benutzte Schriften, ein *K. Aḥbār al-wuzarā'* von Ibn al-Qādisī, doch wohl demselben, der die Chronik des Tābit b. Sinān bis zum J. 616 fortgesetzt hat (s. Hāggī Ḥalīfa II, 123¹) und das *K. al-Amātil wal-a'jān* des Ibn aṣ-Ṣābī d. i. des Hilāl b. al-Muḥassin, dessen Reste AMEDROZ 1904 herausgegeben hat (s. Preface 3, wo dies Zitat des Ibn Ḥallikān zur Charakteristik des Werkes noch nicht verwertet ist). Es dürfte nicht unwahrscheinlich sein, daß auch die Episode aus dem Leben des Faḍl der gleichen Quelle entstammt. In dem Zitat im Leben des Ġa'far erscheint als Autorität der aus dem *K. al-Aḡānī* bekannte Ishāq an-Nadīm al-Mauṣilī. Daß dieser zum Kreise der Barmakiden gehörte, ist ja ausreichend bezeugt (s. L. BOUVAT, *Les Barmecides* 66 ff.). Daß eins seiner vom *Fihrist* S. 141 aufgezählten Werke, etwa das *K. an-Nudamā'*, direkt oder indirekt beiden Berichten zugrunde liegt, scheint nicht unmöglich.

¹ Wo irrtümlich Tābit b. Qorra steht, s. GAL I 324. Barhebräus, *Chron. syr.* ed. BEDJAN 193, 15 lobt dies Werk außerordentlich und meldet, daß es vom J. 290 bis auf die Zeit des Verf. reiche (vgl. Jāqūt, *Irshād* II 397 und AMEDROZ, *JRAS*, 1901, 301 ff.).

NOCH EINMAL ALI DSCHĀNIB.

VON

A. FISCHER (Leipzig).

1334/1918 hat Ali Dschānib in Stambul, Hāḡ Kitabhānesi, als Nr. 2 einer von Hālid Bej, dem Begründer der Zeitschriften „*Türk gadyny*“ und „*Talebe defteri*“, herausgegebenen „Poetischen Bibliothek“ („*Ši'r kütübhānesi*“), eine kleine, nur 40 SS. starke Sammlung von Erzeugnissen seiner Muse veröffentlicht, die den Titel „*كچديكم يول*“ („Der Weg, den ich gegangen bin“) trägt. Rich. HARTMANN hat mir in diesem Frühjahr, nach seiner Rückkehr aus der Türkei, freundlichst ein Exemplar dieses Büchleins verehrt, das mir — und wohl fast allen abendländischen Fachgenossen — völlig unbekannt geblieben war¹.

Die Sammlung umfaßt 17 Gedichte Ali Dschānib's, die alle in dem Zeitraum 1318—1328 entstanden sind, nämlich: „*شرق افقلىرى*“, „Die Welt des Ostens“, „*قورباغلار*“, „Die Frösche“, „*ييلديريم*“, „Der Blitz“, „*سوقاق فندري*“, „Die Straßenlaterne“, „*شيمشك*“, „Das Wetterleuchten“, „*ياپراق*“, „Das Blatt“, „*كله بك*“, „Der Falter“, „*قارتال*“, „Der Adler“, „*او*“, „Er“, „*كيت*“, „Geh!“, „*كيججه لريمز*“, „Unsre Nächte“, „*اغلانمق عشقى*“, „Die Lust, zum Weinen zu bringen“, „*بنم عشقم*“, „Meine Liebe“ (mit der Bemerkung: „*بنی ترک ایت*!“), „*ایلك صونه*“, „das erste Sonett“) und drei „*غزل*“, („Ghazele“).

Der Dichter hat dem Heftchen folgendes Vorwort vorausgeschickt:

گچديكم يول،

اوچوروملو، ديكنلى، فيرطينالى يرلردى؛ فقط هر آديمه نويغوم، دوشونوشم
دكيشييوردي. بر كون آرقامه دونوب ياقدم: بو كچديكم يول شكلسز بر

¹ Vgl. Rich. HARTMANN, *DLZ* 1927, Sp. 955, ob.

کولکه ایمن! دغل دینیلن میخانه دن چوجوقکن قالقمشدم؛ آیامک اراده سنه اویدم، بیلمه دیکم بر یوله نوشدم، بوراسی «دیوان» یولندن کچه رک اصقپانه دکیل، «ادییات جدید» نک همتیله پارسه چیقارمش، یلخود چیقارمشی. یالکز دکیلدم، بنم کیسی بر چوق یولیلر داهای واردی. بر کون قارشیمده بر کونسی دوغدی، اورایه دوغرو قوشمغه باشلادم، حالاده قوشویورم.

شیمدی ییللرجه اول چیقیدیم او کینه میخانه ده یکیدن دونه لری کوردکجه شاشمقده ایم. اُسکی بو یولیلغمک شو خاطره لرینی ایشته بونلر وعلی العموم آرتده قالاتلر ایچین نشر ایتمک ایستهدم. فقط، ایله ری-یه؛ اُبی-یه، دوغرویه، کوزله شتاب ایدهلرده صرف بر سیاحت روزنامه سی کیسی بونلری کوزدن کچیره ییللرلر.

قیزیل طوپراق ۱۳ تموز ۱۳۳۴.

Auf Deutsch:

Der Weg, den ich gegangen bin, führte durch abgründreiche, dornige und sturmumbraute Gegenden; aber bei jedem Schritte änderten sich mein Gefühl und meine Überlegung. Eines Tages wandte ich mich um und blickte zurück: dieser Weg, den ich gegangen war, war ein formloser Schatten! Von der Weinschenke, „Ghazel“ genannt¹, war ich als Knabe aufgebrochen; ich ging, wohin mein Fuß mich trug, und geriet auf einen mir unbekannten Weg, einen Weg, der gewöhnlich über den „Diwan“-Weg² nicht nach Isfahan, sondern, unter dem Einfluß der „Neuen Literatur“, nach Paris geführt haben soll — oder auch nicht. Ich war nicht allein, es gab noch viele Wanderer gleich mir. Eines Tages ging vor mir eine Sonne auf³; auf sie zu begann ich zu laufen und laufe ich noch immer.

¹ Symbolischer Ausdruck für die persische Literatur.

² Wieder Bezeichnung der persischen Literatur, diesmal aber mit einem scherzhaften Sinnspiele, denn der „Diwan-Weg“ ist zugleich die berühmte Hauptstraße Stambuls (s. z. B. BAEDER, *Konstantinopel, Balkanstaaten, Kleinasien* usw., 2. Aufl., S. 167, unt.).

³ Es ist schade, daß uns unser Dichter nicht sagt, wie wir uns diese Sonne zu denken haben. Er meint offenbar sein persönliches poetisches Ideal. Wie sieht dieses aber aus?

So oft ich jetzt Leute sehe, die sich jener alten Weinschenke, aus der ich vor Jahren aufgebrochen bin, von neuem zuwenden, staune ich. Gerade für diese und für die Zurückgebliebenen im allgemeinen wünschte ich diese Erinnerungen an meine alte Wanderschaft zu veröffentlichen. Aber auch die, die vorwärts eilen, dem Guten, Wahren und Schönen zu, können sie, ganz wie ein Reisetagebuch, flüchtig überlesen.

Qyzyl Topraq, 13. Juli 1334.

„*Geđdijim jol*“ mußte mich besonders im Hinblick auf meinen in Jahrg. I dieser Zeitschrift, S. 533 ff. veröffentlichten Aufsatz *Sechs Gedichte von Ali Dschânib* interessieren. Von den sechs dort von mir übersetzten Gedichten (سوقاق فندری, شېرقك افقلىرى) kehren nämlich, wie sein oben mitgeteilter Inhalt zeigt, nicht weniger als fünf in dem Büchlein wieder (weshalb das sechste, تورانك يولى, fehlt, ist mir unklar), und ich durfte erwarten, in dieser neueren Ausgabe der fünf Gedichte allerlei Abweichungen von den älteren Rezensionen zu finden, in denen sie mir vorgelegen hatten, Abweichungen, die ein vertieftes Verständnis der stellenweise ja recht dunklen Gedichte ermöglichen könnten. In dieser Erwartung sah ich mich aber leider im wesentlichen getäuscht. Immerhin stieß ich bei „*Sargyn ufuqlary*“ und „*Sogaq feneri*“ auf allerlei Einzelheiten, die mir doch eine kurze Erwähnung zu verdienen scheinen.

Zu „*Sargyn ufuqlary*“:

Der Text stimmt, zwei Stellen ausgenommen, ganz mit dem von *Altyn armağan* überein, hat also in Vers 1 گوزنده, in Vers 4 منارلرده, in Vers 5 صاحقانرنده گولمر, in Vers 6 أنینلری und im letzten Vers zweimaliges بتهر. Die zwei erwähnten Ausnahmen sind: توکل دین (Altyn arm. توکل دین) Vers 4 und فضالرئنده „in deinen Himmelsräumen“¹ (Altyn arm. wie *Nevsâl-i millî* 1330 (سمالرئنده) Vers 11².

Zu „*Sogaq feneri*“:

¹ Zu „Himmelsraum“ s. Sâmi, *Qâmûs-i türki*, s. v.; Ali Dschânib, *Simâk*, V. 7; M. Emin, 'Yejân (FISCHER, Übersetzungen u. Texte aus d. neuosman. Literatur, I, S. 6 ff.), Str. 77; Abdülhaqq Hâmid, *Ruhlar* (Stambul 1338), S. 1, 4 usw.

² يوكسلهدين V. 9 ist natürlich nur Druckfehler für يوكسلهدين. (Das Gleiche gilt von سىسى st. سىسى in „*Git!*“, V. 9.)

hat drucken lassen, so versteife ich mich jetzt auf die Auffassung **تَوَكَّلْ** noch weniger als früher. Bezüglich RITTER's Auffassung von **اولسه** a. a. O. kann ich aber nur erklären, daß sie zweifellos richtig ist. In meiner ersten Niederschrift der Übersetzung von „*Turanyn jolu*“, in Bleistift am Rande meines Exemplars des *Nevsâl-i millî* 1330, habe ich die Stelle wiedergegeben: „Wenn auch schwindelerregende Abgründe da sind“. Wie ich dann doch die Übersetzung: „Ist auch schwindelerregend der Abgrund“ habe drucken lassen können, ist mir heute unerfindlich. **تَأْتِينَا الْمُصِيبَةُ غُفُولًا** |

DIE WEIBLICHEN DEMONSTRATIV-PRONOMINA

هَذِهِ، هَذِهِ، تَهِي UND هَذِهِ، تَهِي، تَهِي
VON

A. FISCHER (Leipzig).

In W. WRIGHT's *Arabic Grammar*, 3. Aufl., I, § 340 sind folgende weibliche Singularformen des Demonstrativ-Pronomens aufgeführt: (هَذِهِ، تَهِي، تَهِي); und § 344: هَذِهِ، تَهِي، تَهِي. Die Bildungen هَذِهِ، تَهِي und هَذِهِ، تَهِي stehen also promiscue mit den andern; und die Bildungen هَذِهِ، تَهِي sind offenbar als *tihī*, *ḡihī* und *hāḡihī*, mit kurzem auslautenden *i*, gemeint, im Gegensatz zu هَذِهِ، تَهِي (und هَذِهِ، تَهِي), d. h. *tihī*, *ḡihī* (und *hāḡihī*), mit langem auslautenden *i*. Bunt stehen diese Formen auch in den jüngeren einheimischen grammatischen Lehrbüchern durcheinander. Vgl. z. B. Ibn al-Ḥāḡib, *Kāfiya*, unter *الاسماء الاشارة*, und Ibn Mālik, *Alfiya*, ed. DIETERICI, Vers 82: *بِنِي وَتَهِي تَهِي تَهِي تَهِي تَهِي*. Und selbst noch unsre besten vergleichenden Darstellungen der semitischen Sprachen zeigen ungefähr das gleiche Bild. So führt ZIMMERN, *Vergleich. Grammatik d. semit. Sprachen*, § 30 a folgende Formen als gleichwertig auf: a) *ḡī*, *tī*, *tā*, d) *hāḡī*, *hāḡihī*, *hātī*, *hātā*, und zu a) in Anm. 8 noch „die Nebenformen“ *ḡih*, *ḡihī*, *ḡihī*; *tih*, *tihī*, *tihī*. BROCKELMANN nennt *Semit. Sprachwissenschaft*, 2. Aufl., § 154 f. *ḡī*, *tī*, *tā* und *hāḡī*, *hāḡihī*, und *Grundriß* I, S. 317 f. *ḡī*, *tā*, *tī*, *ḡih*, *ḡihī*, *tih*, *tihī*. Bei BARTH endlich, *Die Pronominalbildung in d. semit. Sprachen*, § 44 a, finden wir: „x) Vom ḡ-Stamm: *ḡī*

1 Außerdem § 342: *تَهِي، تَهِي* (vulg. *تَهِي*) und § 343: *تَهِي، تَهِي*; aber diese interessieren uns hier nicht.

(auch selten *ḡih¹*, *ḡihi*, *ḡihī*), — *hā-ḡī* in Versen *Kāmil* 579, 5; I Hisch. 859, 11; *Ham.* 541, 4², *hā-ḡih*, — ganz gewöhnlich *hā-ḡihī*. — β) Vom *t*-Stamm: 1. *tī* (mit ... *tih*, *tihī*, *tihī*), — *hā-tī* ...; — 2. daneben Formen mit *ā*: *tā* ..., *hā-tā* ...". BROCKELMANN ist aber über seine Vorgänger einen Schritt hinausgegangen, indem er in *ḡ* und *ṭ* (und damit natürlich auch in *ḡ*) Pausalformen erkannte. Vgl. *Grundriß* I, S. 317, Anm. 3: „[*ḡī*] Das zunächst, wie es scheint, in Pausa mit gehauchtem Absatz zu *ḡih* werden ... und dann als *ḡihi* auch in den Kontext dringen konnte; ebenso *tih* und *tihī*". Ihm ist BARTH gefolgt, der sich aber weder besonders klar noch richtig ausdrückt, wenn er a. a. O. zunächst *ḡih* als „die Pausalform“ bezeichnet (Anm. 3), dann weiter erklärt: „Die auf *ih* endigenden Formen sind wohl aus Pausalformen fortgebildet [sic!]“ (Anm. 4) und schließlich *tih*, *tihī*, *tihī* als „ursprüngliche Pausalformen, mit dem pausalen *h*, dem sogenannten *hā'-al-sakti*³“ charakterisiert (Text und Anm. 6).

In Wirklichkeit gilt von den in der Überschrift genannten Formen folgendes:

1. *ḡ* und *ḡihī* sind die ausschließlichen Pausalformen der ganzen Sippe.
2. *ṭ* und *ṭihī* wurden aber in einzelnen Dialekten

¹ *ḡ* begegnet allerdings in der Literatur nicht häufig, es dürfte aber in der Umgangssprache eine beträchtliche Rolle gespielt haben. Cf. Buḥ. I, fvr, 12, II, v, 5, 6; Sib. II, f, 20; Mubarrad, *Kāmil*, f99, 7; *L'A* XX, r39, 18 u. a. (ḡ) *ها أنا* s. Hamdānī, *Gazīrat al-'arab*, I, 131, pu. und *L'A* XX, rvi, 8; *ها هي* *ḡ* *Aḡ.* XX, rr, 5 v. u. und *L'A* XX, rvi, 9.)

² In Versen auch *Naq. Ġarīr wa-l-Farazdaq* S. 59f, 13, 12, 12, 12, 4 und 12, 1 (s. das Glossar), *Ġarīr* II, 8, 15 (= *Kāmil* f99, 14), Buhturī's *Hamāsa* Nr. 313, 2 und l'Arabšāh, ed. MANGER, I, 184, ob. Die Form ist aber keineswegs nur poetisch, wie auch schon FREYTAG, *Lex.*, IV, 381, M. anzunehmen geneigt war; s. Sib. II, r1f, 14, *Kāmil* f99, 8, *L'A* XX, r30, 15, 22, HOWELL, *Grammar*, IV, 1, S. 1363 usw.

³ Dieser Buchstabe heißt ebenso häufig *هـ الوقف*. *Siḥāḥ*, unt, 13 (= *L'A* XX, r30, 20) nennt ihn *هـ موقوفة* (s. unten S. 46). Ta'ālībī, *Fiḡh al-luḡa wa-sirr al-'arabiya*, ed. Kairo (1880?), r39, ob. unterscheidet zwischen *سُلْطَانِي* und *مَالِي* statt *سُلْطَانِيَّة* und *مَالِيَّة* *هـ الاستراحة* (in Fällen wie *ش أَقْتَدِهْ* statt *ش أَقْتَدِهْ* und *هـ الوقف* (in Fällen wie *ش أَقْتَدِهْ* statt *ش أَقْتَدِهْ*).

(Sibawaih nennt die des Ḥigāz und der Qais 'Ailān, s. unten S. 47) auch außerhalb der Pausa gebraucht.

3. Das auslautende *i* der Formen *هَذِهِ* und *ذُو تِه* ist lang; die Paare *هَذِهِ*—*هَذِي* und *ذِي*—*تِي* sind also nicht lautlich, sondern nur orthographisch verschieden.

Diese drei Regeln ergeben sich aus folgendem Beweismaterial.

Zu 1. *Ṣiḥāḥ*, unt. 13 (= *L'A* XX, 170, 6 v. u.): *يَا لِلْمَوْتِ* (vgl. *LANE*, *Lex.*, S. 947a); *Sib.* II, 4., 19: *هَذِهِ أُمُّهُ اللَّهُ*. *فَإِنْ وَقَفْتَ عَلَيْهِ قُلْتَ ذُو بِيَاءٍ مَوْفِقَةٍ* und *وَلَاك لَأَنْ الَّذِي يَقُولُ ذِي أُمُّهُ اللَّهُ*: II, 14, 14: *يَقُولُ إِذَا سَكَتَ ذُو وَنَحْوُ مَا ذَكَرْنَا قَوْلَ بَنِي تَمِيمٍ فِي الْوَقْفِ هَذِهِ* (= *HOWELL* IV, 1, S. 1363¹); II, 17, 11: *وَلَاك قَوْلُكَ هَذِي سَبِيلِي*². *فَلَا وَقَفْتَ لَمْ يَنْ إِلَّا الْخَذْفُ كَمَا تَفْعَلُ ذَلِكَ فِي [فِي الْوَقْفِ] هَذِهِ فَيَمَنْ قَالَ هَذِي أُمُّهُ اللَّهُ*: *Mufaṣṣal* § 648: *بِهِ وَعَلَيْهِ وَأَمَّا الْبِيَاءُ فِي* (= *HOWELL* IV, 1, S. 867); *I Ya'īš* 1787, 3 v. u. ff.: *هَذِهِ أُمُّهُ اللَّهُ فَيَنْسِتُ زَائِدَةً ... فَأَمَّا الْوَقْفُ فَيَسْكُنُ الْبِيَاءَ لَا غَيْرَ وَأَنْتُمْ أَنْ مِنَ الْعَرَبِ مَنْ ... يَقُولُ هَذِهِ هُنْدٌ*³: 1787, 4 ff.: *وَهَذِهِ جُمْلٌ ... وَمَنْ يَقُولُ ذَلِكَ يَقِفُ عَلَى الْبِيَاءِ سَاكِنَةً وَالْأَكْثَرُ [فِي الْوَصْلِ] ذِي*: *Raḍiy-ad-dīn, Ṣarḥ al-Kāfiya* (Konstantinopel 1875 ?), II, 14, unt.: *وَتِي بِيَاءٍ سَاكِنَةٍ; وَفِي الْوَقْفِ تُسْكِنُ الْبِيَاءَ وَتُخَذَفُ الْبِيَاءُ* (= *HOWELL* IV, 1, S. 869); *Ibn al-Hāḡib, Ṣāfiya*, ed. Konstantinopel 1302, 14, 5 v. u.: [im *waqf* tritt ein:] *وَهَذِهِ* und dazu *ar-Raḍī, Ṣarḥ aš-Ṣāfiya*, ind. Lithogr. 1262 (Delhi ?), civ, M.; *LANE* S. 947b: "هَذِهِ in the case of a pause (*Muḥkam*)" usw.

In der Pausa steht *ذُو* offenbar in den schon oben (S. 45, Anm. 1) zitierten Wendungen *هَآ أَنَا ذُو* „Hier bin ich!“ *Hamdānī*,

¹ Wo die Sigle R (= *Raḍiy-ad-dīn*) auf Z. 6, 15 und 17 offenbar irrthümlich statt S (= *Sibawaih*) steht.

² *Sure* 12, 108.

³ Ausgabe weniger gut immer *هِنْدٌ*.

Ġazirat al-'arab, I, ١٣١, pu. und *L'A* XX, ٣٧١, 8 und هَا هِيَ ذُو „Hier ist sie!“ *L'A* XX, ٣٧١, 9.

Zu 2. Sib. II, ٣١٤, 17: قَيْسٌ فَلَزَمُوها „Aber die Higāziten und andre, nämlich die Qaisiten, gebrauchten in Pausa und in fortlaufender Rede in gleicher Weise die Form *hādih*“¹ (= HOWELL IV, 1, S. 1363²); II, ٤٠, 20: وَسَمِعْنَا الْعَرَبَ الْقَصَاعَةَ يَقُولُونَ ذُو أُمَّةَ اللَّهِ: فَيَسْكُنُونَ الْهَاءَ فِي: II, ٤٠, 20: اتَّ مِنْ الْعَرَبِ مَنْ يَسْكُنُ هَذِهِ الْهَاءَ [أَيِ الْهَاءِ] فِي: II, ٣٢٢, 12 ff.: هَذِهِ] فِي الْوَصْلِ سَمِعْتُ مَنْ يُوثِقُ بِعَرَبِيَّتِهِ مِنَ الْعَرَبِ يَقُولُ هَذِهِ أُمَّةُ رَبِّي مَعْنَاهُ: *Kāmil* ٤٩٩, 7 ff.: (= HOWELL IV, 1, S. 869); ذُو. يُقَالُ . . . رَبِّي أُمَّةُ اللَّهِ وَذُو أُمَّةُ اللَّهِ وَتِهِ أُمَّةُ اللَّهِ وَ. . . تقول هُذِي أُمَّةُ اللَّهِ وَهَذِهِ أُمَّةُ اللَّهِ. وَإِنْ شِئْتَ أَسْكَنْتَ فِي الْوَصْلِ فَقُلْتَ هَذِهِ أُمَّةُ اللَّهِ وَتِهِ وَذُو بِالْوَصْلِ وَبِالسُّكُونِ: *Mufaṣṣal* § 171 (vgl. *L'A* XX, ٣٣٩, 18); und dazu *IYa'īs* S. ٤٤٨, 18 ff.: هَذِهِ (بالوصل وبالسكون) يريد أن هذه الهاء يجوز فيها وجهان: أن تكسرهما وتصلها بحرف مد كما تفعل بـهـ ومن العرب من: *IYa'īs* ١٢٨٧, 4 ff.: يُسْكِنُهَا [أَيِ الْهَاءِ مِنْ هَذِهِ] فِي الْوَصْلِ يَقُولُ هَذِهِ هِنْدُ وَنَظَرْتُ إِلَى هَذِهِ وَالْهَاءِ أُبْدِلْتُ *Mufaṣṣal* § 690: يَا قَتِي. هَذَا كُنْهٌ عَلَى الْوَصْلِ und dazu *IYa'īs* ١٣٨٦, 4 (= HOWELL IV, 1, S. 1364, ob.). Vgl. auch ar-Raḍī, *Šarḥ al-Kāfiya*, II, ٣٤, unt. und *L'A* XX, ٣٣٧, 11. 17.

Nach ar-Raḍī, *Šarḥ al-Kāfiya*, ٢١٧, 8 v. u. ist aber der Gebrauch von هَذِهِ in fortlaufender Rede selten: وبعض العرب يُبْقِيهَا

1 JAHN hat die Stelle mißverstanden, wenn er übersetzt: „Die Higazener dagegen und Andere vom Stamme Kais setzen das Hā (von *hādih*) sowohl in Pausa als auch sonst“.

2 HOWELL's هَذِهِ, statt des bloßen هَذِهِ, ist aber auch falsch.

3 WRIGHT hat diese drei Worte, die sich in seinen Hss. C D E und F finden, nicht mit in den Text aufgenommen. Er hätte es aber tun sollen, denn der nächste Satz knüpft an sie, genauer an die Form هَذِهِ, unverkennbar an.

4 Z. 24 ist hier هَذِهِ für هَذِهِ zu lesen.

[يعنى الياء من ته وهذه فى الوصل] على كَوْنِها . . فلا يأتى بالصلة. وهو (= HOWELL IV, 1, S. 869, M. 1363, ult.).

دُ steht außerhalb der Pausa an den schon oben (S. 45, Anm. 1) angeführten Stellen Buḥ. I, ٢٧٣, 12¹ und II, v., 5. 6. Freilich gehen hier die verschiedenen Ausgaben auseinander. So haben die vokalisierte Bülāqer Ausg. von 1296 und die gleichfalls vokalisierte und außerdem mit reichen Varianten am Rande versehene Bülāqer Ausg. von 1311 im ersten Falle دُ (II, ٢٧, 1, bzw. III, ٢٥, 4) und im zweiten دُ (III, ١٤, 5, bzw. III, ١٥, 14 f.). Ibn Ḥaḡar al-ʿAsqalānī bemerkt zur zweiten Stelle: قوله (دُ) بكسر (دُ) المعجمة وسكون الياء (Fatḥ al-Bārī, Bül. 1300, V, ١٢, 8 v. u.); ʿAinī zur ersten: قوله (عن دُ) بكسر الذال المعجمة وسكون الياء . . . ويقال دُ (Umdat al-qārī, Konstantinopel 1309, V, ١٧١, 11) und zur zweiten: قوله (دُ) بكسر الذال المعجمة وسكون الياء (V, ٧٢٧, 9); und Qaṣṭallānī zur ersten: قوله (دُ) بكسر الذال المعجمة وكسر الياء فى الفرع واصله، وفى غيرهما بالسكون. وهى هاء السكت. ويجوز فيها الاختلاس والاشباع (Iršād as-sārī, Kairo 1293, III, ٢٠٠, 15) und zur zweiten: قوله (دُ) بكسر الذال المعجمة وسكون الياء وكسرهما كما فى اليونينية (IV, ٢١٧, 12 ff.). Die Form دُ ist immerhin in beiden Fällen gut bezeugt.

Daß, wie es hier offenbar der Fall ist, eine ursprüngliche Pausalform in den Kontext eindringt, ist eine befremdliche Erscheinung. Immerhin ist dieser Vorgang noch am ehesten bei einer Pronominalform verständlich, die an sich schon eine ganze Anzahl eigenartiger Spielarten aufwies, so daß sich an diese verhältnismäßig leicht noch eine neue anschließen konnte. Die einheimischen Grammatiker wissen für diese Erscheinung nur ein einziges Analogon anzuführen, daß nämlich bei den Taiyī' die (in verschiedenen Dialekten übliche*) waqf-Form حَبْلِيْ أَفْعَى etc. (für nichtpausales حَبْلِيْ أَفْعَى etc.) gleichfalls zugleich auch zur waṣl-Form geworden sei.

1 Wo für دُ natürlich nur دُ zu lesen ist.

2 Sib. II, ٣١٤, 3 ff. ٢٨٤, 19 u. ö.; Muṣaṣṣal ١٢, 3 und dazu IYa'īš ١٢٧٨, 12 ff.; Raḡī, Šarḥ aš-Šāfiya, ٢٠٧, M.; HOWELL IV, 1, S. 1313 u. a.

Vgl. Sib. II, 114, 10: *وَأَمَّا طَيِّءٌ فَزَعَمُوا أَنَّهُمْ يَدْعُونَهَا [إلى الماء من أَقْعَى*
ونَدَعُوهَا] في الوصل على حالها في الوقف... *حَدَّثَنَا بِذَلِكَ أَبُو التَّحَطُّابِ وَغَيْرُهُ*
وَأَمَّا أَهْلُ الْحِجَازِ وَغَيْرُهُمْ مِنْ قَيْسٍ فَلَزَمُوها und Z. 17 f.: *وَالْمَاءُ فِي الْوَقْفِ وَغَيْرِهِ كَمَا أَلْزَمَتْ طَيِّءُ الْمَاءِ [فِي نَدَعُو أَقْعَى وَحُبْنَى وَمُنْتَى]*
 auch IYa'is 17a, 16; Radī, *Šarḥ al-Šāfiya*, r.v, M.; HOWELL IV, 1,
 S. 1314 u. a. Aber bei diesem Analogon ist nicht einmal sicher,
 daß *أَقْعَى*, *حُبْنَى* etc. wirklich zunächst Pausalformen waren.

Zu 3. Sib. II, ۳۳, 9 ff.: **وَأَمَّا هَاءٌ هَذِهِ فَاتَّبِعْهُمْ أَجْرُوهَا مُجْبَرِي هَاءٍ** **الَّتِي هِيَ عِلَامَةُ الْإِضْمَارِ إِضْمَارِ الْمَذْكُورِ** **وَلَا تَقُولُكَ هَذِهِ سَبِيلِي . فَلَا** **هَذِهِ** ist also lautlich **هَزِي** . وَقَفْتُ لم يكن إِلَّا الْمَذْكُورُ كما تَفْعَلُ لك في **بِهِ** وَعَلَيْهِ = **هَزِي** = seine Schlußsilbe **و** deckt sich lautlich mit der Schlußsilbe von **بِهِ**, dieses ist aber = **bihī** (s. meinen Aufsatz *Die Quantität des Vokals des arab. Pronominalsuffixes hu (hī)*, im *Paul Haupt Anniversary Volume*, S. 390ff.). Vgl. noch Kāmil ۴۹۹, 9 ff.: **وَلَا قُلْتُ هَذِهِ أُمُّ اللَّهِ فَالْيَا زَائِدَةٌ لِأَنَّ هَذِهِ هَاءٌ لَهَا كَانَتْ فِي لَفْظِ الْمُضْمَرِّ شَبْهَهَا** **قَوْلُهُ** (بالوصل) **بِهِ** في زيادة الياء نحو مررت **بِهَا** يا قَتِي **وَبِالسُّكُونِ** يريد أَنَّ هَذِهِ هَاءٌ [أى هَاءٌ في تهِ وَه] يجوز فيها وجهاً: **أَنَّ تَكْسِرَهَا وَتَصْلُحُهَا بِحَرْفِ مَدٍّ كَمَا تَفْعَلُ بِهَاءِ الْإِضْمَارِ وَالْآخَرُ أَنَّ تُسَكِّنُهَا وَهَاءٌ فِي هَذِهِ هَاءٌ فِي الْوَصْلِ وَالْوَقْفِ** **وَأَمَّا** ۱۴۸۷, 1 ff.: **كَسِرَتْ وَوُصِلَتْ بِالْيَاءِ لِأَنَّهَا فِي اسْمٍ غَيْرٍ مَتَمِّكَيْنِ مُبْتَدَأَةٍ فَشَبَّهَتْ بِهَاءِ الْإِضْمَارِ الَّذِي قَبْلَهُ كَسْرُهُ نَحْوُ قَوْلِكَ مَرَرْتُ **بِهِ** وَنَظَرْتُ إِلَى غُلَامِهِ وَوَصَلُوا بِالْيَاءِ** **وَأَمَّا تَأْنِيثُ هَذَا فَإِنَّ أَبَا الْهَيْثَمِ قَالَ:** يقال في ۱۳۸۱, (= HOWELL IV, 1, S. 868 f. 1364) **كَمَا وَصَلُوا فِي قَوْلِكَ **بِهِ** وَبِغُلَامِهِ** **وَأَمَّا تَأْنِيثُ هَذَا فَإِنَّ أَبَا الْهَيْثَمِ قَالَ:** يقال في 5 ff.; *L'A* XX, ۴۴, 2 f.: **تَأْنِيثُ هَذَا هَذِي مُنْطَلِقُهُ فَيَصِلُونَ بِأَنَّهَا بِالْهَاءِ** **(وتسمى واهی) بِأَشْبَاعِ كَسْرَةٍ** ۴۹۸, 1 ff.: *Kāfiya*, Konstantinopel 1256,

1 Siehe schon oben S. 47.

2 Siehe schon oben S. 46.

3 D. h. daß man *tihl* und *gihl* ausspricht. Der Terminus **وَمَلَّ** bedingt nicht notwendig die graphische Hinzufügung eines **ي**, sondern gilt auch von der bloßen Aussprache; s. gleich das nächste Zitat oben im Text.

4 Siehe schon oben S. 47.

الياء. والياءُ الحاصلُ بالاشباع لا يُكْتَبُ كلواو الحاصل به، فيُكْتَبُ صَرْبُهُ وَيهِ. u. a. وكأنه حَصَّ اسمُ الإشارة بكتابتيهما تقليلاً لاشتراك كتابة تَه وَه¹

Diese Angaben der Grammatiker werden durch die poetische Prosodie und durch die Orthographie besserer Koran-Handschriften und -Drucke² bestätigt.

In den Gedichten zeigt هذه³, vorausgesetzt natürlich daß es nicht vor Verbindungs-'alif steht, regelmäßig die Messung - ˘ - ˘. Cf. Imra'alqais Nr. 39, 1 (*tawīl*):

لَا تُسَلِّمَنِي يَا رَبِيعَ لِهَذِهِ * وَكُنْتُ أَرَانِي قَبْلَهَا بِكَ وَائْتَعَا

Ḥuḡaiya b. al-Muḏarrab, in der *Ḥamāsa* des Abū Tammām, err, 4 v. u. (*tawīl*):

لَجَبْنَا وَلَمَّتْ هَذِهِ فِي التَّغَضُّبِ * وَلَمَّ الْحِجَابُ دُونَهَا وَالتَّنَقُّبِ

al-Qattāl, bei Yāqūt, *Muḡam al-buldān*, III, 9.v, 4 (*kāmil*):

هَلْ حَبْلٌ مِثْلُ مِثْلِ هَذِهِ مَضْرُومٌ * أَمْ حَبٌّ مِثْلُ مِثْلِ هَذِهِ مَكْتُومٌ

Du-r-Rumma Nr. 68, 22 (*tawīl*):

فِيهِدِي طَوَاهَا بُعْدُ هَذِي وَهَذِهِ * طَوَاهَا لِيَهْدِي وَخُذْهَا وَأَنْسَلَالِيهَا

Abu-l-'Alā' al-Ma'arrī, *Luzamīyāt*, Kairo 1891, I, 28 1 (*ḥafīf*):

هَذِهِ كُنْثِيَا لِرَبِّكَ مَا عَا * مَبَكَّ فِي قَوْلِ لَكَ الْحُكْمَاءُ

ferner *Ḥamāsa* des Abū Tammām vr, 6 (Komm.; = Yāqūt, o. l.,

1 „Und er scheint speziell beim Demonstrativpronomen تَهِي und تَهِي (mit ي) geschrieben zu haben, um die in der Schreibung تَه und تَه enthaltene Mehrdeutigkeit (eig. Homonymie o. ٲ) zu verringern.“

2 Daß der Koran, mit dem wir zu arbeiten pflegen, der FLÜGELSche, einen der schlechtesten aller gedruckten und lithographierten Korane darstellt, ist keine Ehre für die abendländische Arabistik.

3 Für تَهِي und تَهِي besitze ich keinen poetischen Beleg. Sie dürften in Versen, wenn überhaupt, so nur äußerst selten vorkommen.

4 Übersetzt von NÖLDEKE, *Beitr. z. Kenntniss d. Poesie d. alten Araber*, S. XVI.

5 „Soll ich das Liebesband, das mich an diese Māma knüpft, trennen, oder soll ich die Liebe zu dieser Māma verbergen?“

6 „Und diese (Kamelin) machte die weite Entfernung dieses (Landes) mager. Und ihr langer und weich dahingleitender Schritt durchquerte dieses (Land) nach diesem hin.“ — Im Schol. zu diesem blöden Verse ist وخذها الناقة unmöglich. Lies bloßes وخذها oder وخذ الناقة. Zu أنسلالها vgl. Du-r-Rumma Nr. 53, 16, auch Nr. 17, 18.

7 Übersetzung bei NICHOLSON, *Studies in Islamic Poetry*, S. 67, Nr. 24.

II, ۷۴۴, 15). *frī*, pu. (Komm.); *frf*, 5 v. u. *era*, 20 (Komm.) und *ra*, 8; *Hamāsa* des Buhturī Nr. 183, 2. 226, 1 und 438, 2; *Naq. Ġarīr wa-l-Farazdaq* ۱۱, 12; IDuraid, *K. al-İstiqāq*, II, 10¹ und Ġarīrī, *Maqāmāt*, ۵۴۱, 1.

Man könnte die Zahl dieser Belege für هُذِه = -و- wohl ohne allzugroße Mühe vermehren. Einem alten Verse, in dem هُذِه als -و و gezählt würde, bin ich aber m. W. noch nicht begegnet.

Die Korane, die bei dem Pronominalsuffixe *h* auf die eine oder andre Art die Länge seines Vokals bezeichnen (s. meinen Aufsatz *Die Quantität des Vokals des arab. Pronominalsuff. hu* (*hī*), S. 396 ff.), merken in der gleichen Weise auch die Länge des Auslauts von هُذِه an — wieder natürlich, sofern dieser Auslaut nicht in Synalöphe steht. Man liest also regelmäßig in meinem handschriftlichen marokkanischen Koran (s. a. a. O. S. 396, ult.) هُذِي und bei *hamz*-Anlaut des nachfolgenden Wortes هُذِي (mit der sog. getrennten *madda*; s. a. a. O. S. 397); in dem Koran-Texte in LEES' Ausg. des *Kaššāf* und in den Koran-Lithographien Delhi 1292 und Lucknow 1885 (s. a. a. O. S. 397) هُذِه bzw., vor *hamz*, هُذِه; und in den östlichen Koran-Codd. V 43, 45 und 46 der Leipziger Universitätsbibliothek, in den Koran-Drucken Petersburg 1787, Kasan 1809 und 1816, in der Drugulin'schen Reproduktion des von Hāfiẓ 'Uṭmān nach dem *muḥaḥ* des 'Alī al-Qārī al-Makkī geschriebenen Korans und in der von H. Lafaire auf den Markt gebrachten Koran-Lithographie (mit Verszählung) zwar gewöhnlich هُذِه, bei *hamz*-Anlaut des nächsten Wortes aber gleichfalls mit der getrennten *madda* هُذِي.

Bei den alten einheimischen Philologen, in der Dichtkunst und im Koran tritt uns also — neben *tih*, *dih*, *hādih* — nur die Form *tihī*, *dihī*, *hādihī*, mit langem auslautenden *i*, entgegen. Spätere einheimische Gelehrte berichten uns aber auch von *tihī*, *dihī*, *hādihī*, mit kurzem auslautenden *i*. So Raḍī († 686), *Šarḥ al-Kāfiya*, II, ۳۵, 1: وقد نُكْسِرَ الِهَاءُ [من يه وته] باختلاس اى من

1 Lies hier بِتَيْبِكَ st. بِتَيْبِكُمْ.

غير صلة نَحْوُ زِهٍ وَتِهٍ في الوصل خاصةً. وهو قليل، والاكثر زِهِي وتِهِي يِياءٍ وبعضهم يَحْدِفُ الياء منها und *Šarḥ al-Šāfiya*, rrv, 7 v. u.: ساكنة (= HOWELL I, S. 563 und IV, 1, S. 869); 'Iṣām († 944), *Šarḥ al-Kāfiya*, rrv, pu.: يسكون (وته وذه) يسكون في الوقف وفي الوصل ايضاً اجراءً للوصل مُجَرِّى الوقف، ويكسرهما من I'Aqīl und غير وصل الياء... (وتَهِي ولهِي) باشباع كسرة الهاء الخ¹ ويُشار الى المُوَثَّنَةِ بِذِي: († 769), *Šarḥ al-Alfiya*, ed. DIETERICI, S. ٣٥: وَذِهٌ يسكون الهاء.. وَذِهٌ بِكسر الهاء باختلاس وباشباع وَتِهٌ يسكون الهاء وَذِهٌ يسكون الهاء.. وبكسرهما باختلاس وباشباع; s. auch *Ainī* und *Qaṣṭallānī* oben S. 48. Ich möchte aber als sicher annehmen, daß sie dieses *tihī*, *dihī*, *hādhī*, unter dem Einfluß der Orthographie ذِهٍ تِهٍ هِهٍ (statt تِهِي، هِهِي، هِهِي)، frei erfunden haben.

Diese Orthographie hat ihren Grund natürlich wieder in dem — freilich keineswegs mit Konsequenz geübten — Brauche der Araber, die Wörter mit Bezug auf ihre Konsonanten in der Form zu schreiben, die sie in der isolierten Aussprache haben, im Wortende also in der pausalen Form. (Vgl. meinen mehrfach angeführten Aufsatz über das Suffix *hu*, *hi*, S. 402, Anm. 1; Ibn al-Ḥāḡib, *Šāfiya*, Konstantinopel 1302, or, unt.: والاصل في كل كلمة أن تُكْتَبَ بصورةً: لَفْظُهَا بِتَقْدِيرِ الْإِتْدَاءِ بِهَا وَالْوَقْفِ عَلَيْهَا. فَمِنْ ثَمَّ كُتِبَ نَحْوُ رَهْ زَيْدًا اصل كل: und dazu Raḡī, a. a. O.: كلمة في الكتابة أن يُنْظَرُ إِلَيْهَا مُفْرَدَةً مُسْتَقِلَّةً عَمَّا قَبْلُهَا وَمَا بَعْدَهَا. فَلَا جَرَمَ كُتِبَ بِصُورَتِهَا مَبْتَدَأً بِهَا وَمَوْقُوفًا عَلَيْهَا. فَكُتِبَ مِنْ إِيْنِكَ بِهَمْزَةِ الْوَصْلِ لَأَنَّكَ لَوْ ابْتَدَأْتَ بِهَا فَلَا بُدَّ مِنْ هَمْزَةِ الْوَصْلِ. وَكُتِبَ رَهْ زَيْدًا بِالْهَاءِ لِأَنَّكَ (إِذَا وَقَفْتَ عَلَى رَهْ فَلَا بُدَّ مِنَ الْهَاءِ الْخِ). Die Pausalform unsrer Pronomina aber ist, wie wir gesehen haben, ذِهٍ تِهٍ هِهٍ.

Tihī, *dihī* und *hādhī* sind natürlich Fortentwicklungen von (ursprünglich pausalem) *tih*, *dih* und *hādhī*.

¹ Siehe oben S. 50.

² Raḡī, *Šarḥ al-Šāfiya*, ٢١٤ والوقوف.

³ Raḡī a. a. O. ثَمَّ

⁴ Raḡī a. a. O. وَمِثْلُ.

AVICENNA E IL *COGITO, ERGO SUM* DI CARTESIO,

DI

G. FURLANI (Firenze).

Nel primo فصل della prima مقالة del sesto فنّ delle الطبيعيات, che è il *Liber sextus naturalium* della scolastica latina¹, della grande enciclopedia filosofica di Avicenna dal titolo كتاب الشفاء l'autore parla dell' esistenza dell'anima e della sua definizione, في اثبات²

كمال جسم طبيعي يصدر عنه كمالته الثانية بالآت يستعين بها في افعال الحيوة. adducendo quella aristotelica: Poi egli prosegue sollevando un' obiezione circa l'anima del cielo e in fine del capitolo adduce ancora una prova dell' esistenza dell'anima, prova che si distacca però nettamente da quelle già toccate. Questo passo presenta secondo me non poche analogie col famoso principio *Cogito, ergo sum* di CARTESIO, col quale sta non soltanto, come spero di poter dimostrare nelle pagine seguenti, in nesso ideale, presentandosi esso come una ancor rozza e vaga intuizione del principio cartesiano, ma anche, sebbene molto indirettamente, in nesso storico, quantunque Cartesio non lo abbia certamente conosciuto, forse neppure indirettamente, attraverso qualche filosofo scolastico del medioevo.

Per dare un testo per quanto possibile esatto del passo ho consultato oltre all' edizione litografica di Tīhrān, uscita nel 1885, anche i seguenti manoscritti del *Libro del risanamento (dell' anima)* del celebre filosofo:

1 M. WINTER, *Über Avicennas Opus egregium de anima (Liber sextus naturalium)*, München 1903.

2 Nell' edizione litografica di Tīhrān pp. 78.

476 (f. 164a—164b) dell' India Office (O. LOTH, *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office*, London 1877, p. 132). È un manoscritto indiano, molto bello a vedersi, ma con lezioni guaste: I.

Or. 7500 (f. 268b) del Museo Britannico (A. G. ELLIS and E. EDWARDS, *A Descriptive List of the Arabic Manuscripts Acquired by the Trustees of the British Museum since 1894*, London 1912, p. 12): B¹.

Or. 2873 (f. 130a) del Museo Britannico (CH. RIEU, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London 1894, pp. 484—485): B².

Inoltre riproduco un altro passo, simile, del settimo فصل della quinta مقالة dello stesso trattato sull' anima e alcune righe sullo stesso argomento del كتاب الاشارات والتنبيهات, edito nel 1892 dal FORGET. Non ho riscontrato invece nessun accenno a questo complesso d'idee nel breve trattato sull' anima pubblicato da S. LANDAUER (*Die Psychologie des Ibn Sina* in ZDMG, XXIX, pp. 335—418; versione latina di A. ALPAGO in *Avicennae . . . compendium de anima . . .*, Venetiis 1546, pp. 1—40), nè nella risālah في القوى الانسانية وادراكاتها, *Sulle facoltà umane e i loro afferramenti* (Tis' a rasā'il, Costantinopoli 1698, pp. ٣٣—٤٨), nè nel كتاب النجاة, stampato in appendice al كتاب القانون في الطب, Romae 1593, pp. 43—54, che contengono la sesta مقالة, la quale tratta appunto dell' anima.

Sulla psicologia di Avicenna in generale si può vedere oltre il lavoro del LANDAUER già citato B. HANEBERG, *Zur Erkenntnislehre des Ibn Sina und Albertus Magnus* (ABAW, phil.-hist. Kl., Bd. XI, pp. 191—268); A. F. v. MEHREN, *La philosophie d'Avicenne [Ibn Sina] exposée d'après des documents inédits*, Louvain 1882 (Extrait du Muséon), pp. 24—37, e B. CARRA DE VAUX, *Avicenne*, Paris 1900, pp. 207—238 (specialmente pp. 226—227, dove è citato il passo del كتاب الاشارات والتنبيهات, integrat operò, senza che l'autore lo dica, con alcune indicazioni del primo passo di aš-Sifā').

* * *

فنقول يجب ان يتوهم الواحد متا كانه خلق دفعة وخلق كاملاً لكنه حاجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوى في هوا او خلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً ما يحوج الى ان يحس وفرق بين اعضائه فلم

يتلاق ولم يتماس ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته فلا يشك في اتبائه
لذاته موجودًا ولا يثبت مع ذلك طبقًا من أعضائه ولا باطنًا من أحشائه ولا
قلبًا ولا دماغًا ولا شيئًا من الأشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت
لها طولًا ولا عرضًا ولا عمقًا ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً
آخر لم يتخيله جزءًا من ذاته ولا شرطًا في ذاته وأنت تعلم أن المثبت غير الذي
لم يثبت والمقرب غير الذي لم يقرب فالن للذات التي أثبت وجودها
خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم يثبت فالن
المثبتة له سبيل إلى ثبته على وجود النفس شيئًا غير الجسم بل غير جسم
وأنه عارف به مستشعر له وأن كان ذاهلاً عنه يحتاج أن يقرح عصاه *

T 2AI—2A2; *I* 164a—164b; *B*¹ 268b; *B*² 130a.

I ثبت 4. *I* B¹ وفترقت. *I* B² ما 3. *I* يصدم 3. *I* بذاته *T* B² ولا
ولا 8. *B*¹ om. آخر 8. *B*² الحالة 7. *I* om. شرطًا في ذاته
omn. يقربه et والمقربه 9. *B*¹ وأن. وأنت 8. *B*¹ om. شرطًا في ذاته
cod. et editio. *I* B² للذات الذي، للذات التي 9. *I* B² om. لها 10.
المثبتة، المثبتة 11. *B*¹ تثبت 10. *B*² ثم لم 10. *B*¹ جسمية 10.
I T. إلى أن يثبته، *B*¹ إلى أن ثبته، وإلى ثبته 11. *B*¹ post
I يحتاج 12 post. *T* فإن 12. *B*¹ om. له 12. *I* B¹ ins. هو. *I* B¹ غير
ins. إلى.

„Diciamo che uno di noi deve supporre come se fosse creato d'un tratto e fosse creato perfetto, ma che la sua vista fosse coperta dal vedere le (cose) esteriori, e fosse creato (come se) volasse nell'aria o nel vuoto senza che lo toccasse nello stesso la solidità dell'aria, (cosicchè) dovesse sentir(la), e le sue membra fossero separate, non si percuotessero e non si toccassero, ed allora considerasse se (avesse d') affermare l'esistenza della sua essenza (o di sè stesso): egli non dubiterebbe di affermare esistente la sua essenza (o sè stesso). Ma assieme a questo egli non affermerebbe nessuno delle sue membra, e nulla delle sue interiora, nè il cuore nè il cervello nè nessuna cosa di fuori, ma egli affermerebbe la sua essenza (o sè stesso), e non le affermerebbe nè lunghezza nè larghezza nè profondità. Se gli fosse possibile d'immaginare in questo stato la mano o qualche altro membro, egli non lo immaginerebbe (come) una parte della sua essenza (o di sè stesso) nè (come) una condizione (necessaria) alla sua essenza (o a sè stesso). Tu sai che ciò che si afferma è diverso da ciò che non

si afferma e ciò che si arguisce (con necessità) diverso da ciò che non si arguisce (con necessità). Ed ecco che l'essenza della quale egli affermò l'esistenza ha in proprio di essere in sè stessa diversa dal suo corpo e dalle sue membra che egli non affermò. Chi afferma questo ha dunque il modo di affermare l'esistenza dell' anima (come) di cosa diversa dal corpo. Ma ciò che è diverso dal corpo, chi lo conosce non ha bisogno di percepirlo; e chi lo dimenticasse avrebbe bisogno di essere ammonito."

Trascrivo ora letteralmente l'antica versione latina del passo, fatta da GIOVANNI DI SPAGNA e DOMENICO GUNDISALVI (GUNDISALINUS)¹, che tolgo dalla nota edizione latina delle opere filosofiche di Avicenna, uscita a Venezia nel 1508 per i tipi di Bonetus LOCATELLUS, la quale reca il titolo *Avicenne perhypatetici philosophi: ac medicorum facile primi op era in lucem redacta: ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata. Logyca. Sufficientia. De celo et mundo (collectiones expositionum ab antiquis grecis in libro Arist. de mundo qui dicitur liber celi et mundi). De anima. De animalibus. De intelligentiis. Alpharabius de intelligentiis. Philosophia prima*²:

Dicimus igitur quod aliquis ex nobis putare debet quasi subito creatus esset et perfectus. Sed velato visu suo, ne videat exteriora, et creatus esset sic quasi moveretur in aere, aut inani, ita ut eum non tangeret spissitudo aeris quam ipse sentire posset et quasi essent disiuncta membra eius, ita ut non concurrerent sibi, nec contingerent sese. deinde ut videat si affirmet esse suae essentiae. Non enim dubitabit affirmare se esse, non tamen affirmabit exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum, nec animum nec cerebrum, nec aliquid talium, sed extrinsecus affirmabit se esse. Cuius non affirmabit longitudinem nec latitudinem nec spissitudinem. Si autem in illa hora et in hoc statu possibile esset ei imaginari manum aut aliquod membrorum, non tamen illud imaginaretur esse partem sui nec necessarium suae essentiae. Tu scis quod id quod affirmatur aliud est ab eo quod non affirmatur, et concessum aliud est ab eo quod non conceditur. Et quoniam essentia quam affirmabat esse est propria illi eo quod illa est ipsamet et est praeter corpus eius et membra eius quae non affirmabat esse, ideo expergefactus

¹ FR. ÜBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, Berlin¹⁰, 1915, p. 375.

² Si v. A. G. ELLIS, *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, London 1894, vol. II, c. 664.

habet viam evigilandi ad sciendum quod esse animae est aliud quam esse corporis, immo non eget corpore ad hoc ut sciat animam et percipiat eam. Si autem fuerit stupidus, opus habet converti ad viam (f. 2, c. 2, X—A).

1. Il verbo *تَوْقَم* i traduttori resero esattamente con „putare“, poichè designa presso Avicenna proprio la facoltà estimativa dell'anima: *ثم القوة الوهميّة وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ يدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المتحسسات الجزئية كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بان هذا الذئب*, في النفس, *al-Šifā'*, libro I, cap. V (ed. Tihirān, p. ٢٩١); inoltre l. c., libro II, cap. II, p. ٢٩٦, *واما الوهم*.

2. *يَهْوَى* „moveretur“; il verbo *هَوَى* significa anzitutto cadere, ma anche volare (Dozy, *Supplément* II, 771).

2—3. *لا يصدمه فيه قوام الهواء*; i traduttori non sembrano aver letto il *فيه*, che hanno i quattro testi da me consultati e che si riferisce a *خلاء*, rispettivamente *هواء*. Probabilmente avranno letto *يصدم فيه*, come ha *I*, e riferito il pronome *s* a *الواحد*, ciò che non va, perchè *صدم* si costruisce coll' accusativo. „*Spissitudo*“ rende *قوام*, che vuol dire veramente consistenza, solidità.

3 *يَحْجُوج* è stato reso ottimamente con „posset“.

4 *يَتَلَقَّ*, la traduzione „concurrerent“ non è del tutto esatta, ma rende bene il senso.

4 *وجود ذاته* „esse suae essentiae“; Avicenna non intende qui certamente adoperare *ذات* nel senso tecnico filosofico di essenza, ma quale pronome riflessivo. In questo senso i traduttori hanno reso il *لذاته* della stessa riga con „se“.

5 *مع ذلك* ha anche il senso di con tutto ciò, malgrado ciò.

5 *طَرَفًا من اعضائه ولا باطنًا من احشائه*; la soverchia letteralità della versione latina „*exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum*“ può dare al passo una falsa interpretazione, mentre *طرف* sono appunto le membra, *اعضاء*, e il *باطن* dell' uomo sono *احشائه*.

6 *قَلْبًا* „animum“, invece di cuore.

6 *شيئا من الاشياء* determina *من خارج*, le cose esteriori, cioè gli oggetti fisici all' infuori del corpo umano. Il filosofo vuol dire che l'uomo immaginato non afferma nè il suo corpo nè oggetto alcuno esteriore, cioè il mondo sensibile attraverso i sensi.

I traduttori invece sembrano aver letto *لاَته* dopo *من خارج* oppure aver fatto essi stessi questa trasposizione per dare alla proposizione il senso che ritenevano esatto. Invece hanno dovuto commettere due errori di traduzione per darle il senso voluto: *كان يثبت* hanno tradotto col futuro, „affirmabit“, e *لاَته* con „se esse“. Tutte e due sono traduzioni impossibili. Le parole „extrinsecus affirmabit se esse“ essi intendono nel senso di: egli afferma di essere all'infuori del corpo, mentre Avicenna vuol semplicemente dire, che l'uomo afferma sè stesso, o afferma, come dice più su, *لذاته موجودًا*, „se existentem“, dice dunque *sum*, per adoperare la famosa frase di Cartesio.

7 عمَّا „spissitudinem“, è veramente profondità.

7 *في تلك الحال*, i traduttori dicono „in illa hora, et in hoc statu“.

8 *ولا شرطًا في ذاته*, „nec necessarium suae essentiae“, letteralmente: nè (come) condizione nella sua essenza, cioè circostanza, *conditio sine qua non* di sè stesso, qualità che la accompagna necessariamente e quindi ha sede necessariamente nella sua essenza.

9 *والمقرب غير الذي لم يقرب*, questa lezione da me adottata non si riscontra in nessuno dei quattro testi, ma mi sembra esatta. Io leggo *يُقَرَّب* e *مُقَرَّب*. Quanto al significato di questo verbo il LANE, 2505, dice citando le *Annotazioni al Qâmûs* di Muḥammad ibn at-Tayyib al-Fâsî, che significa „the advancing an argument in such a manner as renders the desired conclusion a necessary consequence“. È possibile però che „concessum“ e „quod non conceditur“ siano esatti. Il senso del passo sembra richiedere però la mia versione con 'ciò che si arguisce' e 'ciò che non si arguisce', perchè l'uomo mediante un' argomentazione viene a conoscere che la mano che egli imagina non è parte di lui stesso o condizione necessaria di lui stesso. Comunque sia, il passo è oscuro anche dal punto di vista della filosofia e perciò non intendo fare nessuna affermazione recisa.

10 Che va letto *جسده* e non *جسميّة*, come ha B¹, è dimostrato da *اعضائه*.

10 Qualche corruzione del testo arabo adoperato dai due traduttori o qualche falsa lettura ha fatto cambiare alquanto il senso della versione, la quale sembra riprodurre le seguenti lezioni arabe: *الذات*

invece di *لذات له* in luogo di *لها* e *غير* invece di *غير*. La frase „eo quod illa est ipsamet“ non dà nessun senso che si possa conciliare col filo del pensiero del passo.

10—11 *فالن المثبت له سبيل الى ثبته* „ideo expergefactus habet viam evigilandi“. È chiaro che i traduttori hanno letto in luogo del participio e del sostantivo verbale di *ثبت* le forme corrispondenti di un altro verbo, a mo' d' esempio di *نبه* (VI f. *متنبه*) o *هب* (IV f. *مهب*), molto probabilmente del primo. È superfluo avvertire che in tutta questa questione il sonno e il risveglio non hanno nulla a che vedere.

11 *وجود النفس شيئا غير الجسم* „esse animae est aliud quam esse corporis“; i traduttori sembrano aver letto *وجود* anche davanti a *الجسم* e non aver letto *شيئا*. Ma non sono certo di questo.

* * *

Ancora in un altro passo del suo scritto accennato il filosofo espone le stesse idee.

As-Sifā', VI° *فَن*, V° *مقالة*, VII° *فصل* (ed. Tihriān p. ٣٠٣):

ولنعد ما سلف ذكره منا فنقول لو خلق انسان دفعة واحدة وخلق متباين الاطراف ولم يبصر اطرافه واتفق ان لم يمسه ولا تماسه ولم يسمع صوتا جهل وجود جميع اعضائه ويعلم وجود انيته شيئا مع جهل جميع ذلك وليس المتجهول بعينه هو المعلوم وليست هذه الاعضاء لنا في الحقيقة الا كالثياب . . .

„Ripeteremo ciò che precedentemente fu da noi ricordato e diremo: se un uomo venisse d'un tratto creato e venisse creato colle membra separate ed egli non vedesse le sue membra e gli accadesse di non toccarle ed esse non si toccassero ed egli non udisse voce (alcuna), ignorerebbe tutte le sue membra, ma conoscerebbe l'esistenza del suo essere malgrado l'ignoranza di tutte quelle. L'ignorato non è però in sè il conosciuto e quelle membra non sono per noi in verità che come abiti“.

Nell' antica versione latina il passo suona (parte V, cap. VII) così:

Repetamus autem id quod praediximus, scilicet quod si subito crearetur homo expansis eius manibus et pedibus, quae ipsa non videret neque contingeret, neque ipsa se contingerent, neque audiret sonum, nesciret quidem esse aliquod suorum membrorum et tamen

sciret se esse. Et quia unum aliquid est, quamvis non scire illa omnia, quod autem non scitur non est id quod scitur, haec autem membra non sunt vere nisi sicut vestes . . .¹ (l. c., p. 27 C).

Ancora una volta ricorre negli scritti di Avicenna lo stesso pensiero: nel libro che reca il titolo كتاب الاشارات والتنبيهات nel terzo tappeto, في النفس الارضية والسمائية: نمط, p. 119 dell' edizione del FORGET¹:

ولو توهمت ذاك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض
اتها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تبصر اجزاؤها ولا تتلامس
اعضاؤها بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواه طلق وجدتها قد غفلت
عن كل شيء الا عن ثبوت ايتيتها *²

„Se tu supponi la tua essenza (o te stesso) creata al principio della sua creazione, perfetta di mente e di forma, e si stabilisca che essa sia, in breve, in posizione e forma tale che non si vedano le sue parti e non si tocchino le sue membra, ma essa sia separata e sospesa per un momento nell' aria aperta, troverai che essa è spoglia di ogni cosa fuorchè dell' affermazione che essa è“.

1. *اول خلقها*, è difficile comprendere ciò che intendesse Avicenna con queste parole. Probabilmente egli voleva dire che bisogna immaginare un uomo *ancora increato*, che è dunque all' atto della sua *prima* creazione, creato d'un tratto già perfetto, non dunque un uomo già creato o nato, il quale, per trovarsi nelle condizioni richieste, dovrebbe esser creato una seconda volta, sarebbe dunque nell'atto della sua *seconda* creazione. Egli insiste su questa circostanza, perchè l'uomo creato subitamente perfetto, ciò che vuol dire in pieno possesso anche di tutte le facoltà dell' anima, deve esser libero di qualunque esperienza e quindi vergine, per così dire, d'impressioni e ricordi d'impressioni.

3. *لحظة ما*, per un momento o batter d'occhio. A questa circostanza non accenna il filosofo nel passo di *as-Sifā*, dove però si richiede una creazione subitanea dell' uomo, دفعة.

¹ J. FORGET, *Ibn Sīnā. Le livre des théorèmes et des avertissements*, 1^{re} partie, Leyde 1892.

² A questo passo si riferisce il CARRA DE VAUX, nel suo *Avicenne*, Paris 1900, p. 227. Egli lo integra però con quello di *as-Sifā*, quantunque non ne faccia cenno.

3 في هواءٍ طلقٍ, l'uomo non deve appoggiarsi a nessun oggetto, ma librarsi nell' aria libera.

4 إِنِّيْتَهَا, da إِنِّيَة, sostantivo astratto derivato da إِن = è (veramente), e significa quel predicato per il quale una cosa è.

* * *

Questo modo curioso di esporre le sue teorie sull' essenza dell'anima non ha avuto che una debole eco presso altri scrittori.

Quantunque Barhebreo abbia saccheggiato a piene mani gli scritti filosofici d'Avicenna ed abbia trattato parecchie volte di psicologia¹, non trovo che un molto vago accenno, basato per sopra più su di un equivoco, come pare, in un capitolo dal titolo بَيَانُ نَهْمٍ وَنَهْمٌ, „Delucidazione sull' anima razionale“, del suo scritto الْحَقَائِقُ الْمَعْنَوِيَّةُ, „Trattato dei trattati“ (= *πραγματεία πραγματειῶν*): per dimostrare l'immaterialità dell' anima, وَيَقُولُ, egli dice che وَيَقُولُ (f. 75b del manoscritto siriano or. 4080 del Museo Britannico)², cioè 'similmente imagina la tua essenza (o te stesso) come se le tue parti fossero separate'. Quest' accenno è secondo me una debolissima eco del passo da noi addotto dalle *الاشارات والتنبیهات* di Avicenna: وَقَدْ قُوتِمَتْ e ذَلِكَ è مَذْهَبٌ. Ridotto l'argomento del filosofo arabo a queste poche parole, esso diventa affatto incomprensibile. Barhebreo equivoca sul vero significato di *منفرجة*, la qual parola è comprensibile in tutta la sua vasta portata filosofica soltanto per colui che la metta in rapporto con tutto il passo di Avicenna. Il punctum saliens della dottrina del filosofo arabo manca presso il plagiatore siriano.

Il passo della versione latina di *as-Sifā* è stato riprodotto quasi alla lettera da Domenico Gundisalvi nel suo *De anima*³:

1 A mo' d'esempio nella *Crema della sapienza* (سَحَابَةُ الْحِكْمَةِ), libro VIII dei naturali (الطبيعيات = حسنة), ff. 115a 1—133a 2 del codice orientale 83 (olim 187) della Laurenziana, nella الْحَقَائِقُ الْمَعْنَوِيَّةُ (ff. 69b—82b del manoscritto or. 4080 del Museo Britannico), nel مَذْهَبُ, *Discorso della sapienza*, II capitolo (ff. 15a—17b del manoscritto or. 4086 del Museo Britannico), nel *Libro dei raggi*, libro VI (ff. 47b 2—56a 2 del manoscritto or. 1017 del Museo Britannico).

2 MARGOLIOUTH, *Descriptive List*, p. 52.

3 A. LÖWENTHAL, *Pseudo-Aristoteles über die Seele; eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts und ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avi-*

„Ponamus aliquem hominem subito esse creatum in aere et perfectum, sed velato visu suo ne videat exteriora sua, et moveatur in aere, sic ut membra eius separata non contingant se nec aer tangat eum, ita ut ipse sentire possit, qui siquidem non affirmabit tunc vel secundum exteriora membrorum suorum vel interiora, nec se animatum esse vel sensibilem esse aut aliquid huiusmodi. Nec tamen dubitabit affirmare se esse, cuius tamen non affirmabit longitudinem aut latitudinem nec spissitudinem. Si autem in illa hora aut in illo statu posset imaginare manum aut aliquid aliorum membrorum, non tamen imaginaret id esse partem sui nec necessarium suae essentiae. Verum autem est quod id quod affirmatur aliud est ab eo quod tantum conceditur, etiamsi non affirmatur, et concessum aliud ab eo quod non conceditur. Et quia essentia, quam affirmat esse, est propria illi eo quod illa est ipsemet et est praeter corpus eius et praeter membra eius quae non affirmat esse, profecto datur intelligi aperte: quod anima huiusmodi esse aliud quam esse corpus habet et quod homo non eget corpore ad hoc ut sciat animam suam et percipiat eam“.

Questo passo di Gundisalvi è passato nello *שער השמים* di Gherson ben Salomo¹:

נציע הדבר כן שאדם אחד נברא פתאום באויר ונשלם וכהו עיניו ולא יוכל לראות את אבריו אשר בחוץ ומתנווע באויר בענין אשר אבריו נפרדים ונבדלים זה מזה ולא יוכלו ליגע זה בזה ולא יגיעו בדבר שירגיש בו זה האיש לא יקיים ולא יורה הדברים אשר הם חוץ לאבריו ולא אבריו ולא אשר לפניו ממנו ולא ידע אם הוא נפשי או מרגישי או דומה לזה עם כל זה לא יפסוק לקיים בישותו שהוא נמצא או מרגיש או דבר אחר אבל לא יוכל לקיים ולדעת אורך גופו ושמחו ועוביו: ודבר אמתי הוא שהדבר המקום הוא זולת הדבר שאינו מקום והדבר הנודע זולת הדבר שאינו נודע וזה האיש מקיים ויודע ישותו ואינו מקיים ויודע גופו, א-ב הישות הוא זולת ישות הגוף ואין לו צורך לגוף לדעת נפשו ולהשכילה...²

Se il passo e i pensieri espressivi abbiano trovato ancora qualche altra eco nella filosofia rabbinica non saprei dire.

cebron), Berlin 1891, pp. 88—89; e G. FURLANI, *Pseudo-Aristotele في النفس*, RANL, cl. mor., s. V. v. XXIV, p. 121. Quello che il LÖWENTHAL dice sui rapporti tra il presunto Pseudo-Aristotele, Gundisalvi e Gherson ben Salomo è del tutto sbagliato: lo Pseudo-Aristotele da lui presunto non è mai esistito e Gherson ha semplicemente copiato da Gundisalvi o da una versione ebraica di Gundisalvi.

¹ FURLANI, l. c., pp. 119—120.

² LÖWENTHAL, l. c., p. 6 dell'appendice ebraica, e FURLANI, l. c., p. 121. L'edizione del LÖWENTHAL si basa sulle edizioni e su manoscritti.

La hanno trovata però nella scolastica latina del medioevo. Gu-
glielmo d'Alvernia († 1249), filosofo di tendenze platoniche e ago-
stiniane¹ e che quindi insiste molto sul valore dell' evidenza im-
mediata del fatto di coscienza², si riferisce espressamente al primo
passo di Avicenna, che egli ha tolto alla versione latina del *Liber
sextus naturalium*:

„ intendo ad declarationem spiritualitatis animae hu-
manae, et ponam tibi adhuc declarationem quam adducit Avicenna
in hoc ipsum. Dicit igitur quia si posuerimus hominem in aere ve-
latam faciem habentem, et omnino nullo sensu utentem, et qui etiam
nullo sensu fuerit usus, non est dubium quin possibile sit hominem
hunc cogitare et intelligere. Quapropter sciet se cogitare, vel intel-
ligere, et sciet eum se esse; et si interrogaverit semetipsum an habeat
corpus, procul dubio dicet se non habere corpus, et eodem modo
negabit de se partes omnes et singulas corporis humani. Negabit
se habere caput, similiter se habere pedes, et manus, et ad hunc
modum de aliis, concedet se habere esse et negabit, inquit Avicenna,
se habere corpus. Aliud autem erit apud ipsum esse quod concedet
de se, aliud vero quod negabit de se: quia igitur negabit de se esse
corpus, concedet autem de se esse suum, sive quod habet et sentit
se habere, necesse est eam habere esse quod non est corporis et
propter hoc necesse est ipsam non esse corpus (*De anima*, c. II,
pars XIII)³..

Non sono riuscito a trovare presso nessun altro scrittore di
argomenti filosofici nessun altro passo che come quelli degli autori
citati risalga indubbiamente ad Avicenna.

Ed ora veniamo a Cartesio.

1 F. ÜBERWEG, *Grundriß*¹⁰, II. Teil, Berlin 1915, pp. 418—421, spec. p. 419;
M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. I, Louvain 1924, pp. 323—328,
spec. p. 327; e N. VALOIS, *Guillaume d'Auvergne*, Paris 1880.

2 Si vedano VALOIS, l. c., pp. 280—281, e M. BAUMGARTNER, *Die Er-
kenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, BGPhM, II, 1, Münster 1898, pp.
87—88.

3 GUILIELMI ALVERNI *opera omnia*, Londini 1674, t. II, supplemen-
tum, pp. 82—83. Si riferiscono a questo passo del *De anima* il VALOIS, l. c.,
p. 280, e il BAUMGARTNER, l. c., p. 88, senza indicare però il passo d'Avicenna.
Il VALOIS dice anzi a p. 281: On retrouve presque ces expressions dans le *Discours
de la Méthode*, del quale cita in nota la IV^e partie (p. 32, r. 24—p. 33, r. 5. [ed.
GILSON], Paris 1925), mentre il BAUMGARTNER più prudentemente afferma che
per arrivare a Cartesio la via è lunga, p. 85.

Nella quarta parte del *Discours de la Méthode* si leggono tra altro le seguenti righe:

„ ; mais, pourcequ'alors ie desirois vacquer seulement a la recherche de la verité, ie pensay qu'il faloit que ie fisse tout le contraire, & que ie reiettas, comme absolument faux, tout ce en quoy ie pourrois imaginer le moindre doute, affin de voir s'il ne resteroit point, apres cela, quelque chose en ma creance, qui fust entierement indubitable. Ainsi, a cause que nos sens nous trompent quelquefois, ie voulû supposer qu'il n'y auoit aucune chose qui fust telle qu'ils nous la font imaginer Et enfin, considerant que toutes les mesmes pensées, que nous auons estant esueillez, nous peuuent aussy venir, quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraye, ie me resolu de feindre que toutes les choses qui m'estoient iamaïs entrées en l'esprit, n'estoient non plus vrayes que les illusions de mes songes. Mais, aussitost après, ie pris garde que, pendant que ie voulois ainsi penser que tout estoit faux, il falloit necessairement que moy, qui le pensois, fusse quelque chose. Et remarquant que cete verité: ie pense, donc ie suis, estoit si ferme & si assurée, que toutes les plus extrauagantes suppositions des Sceptiques n'estoient pas capables de l'esbranler, ie iugay que ie pouuois la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la Philosophie, que ie cherchois.

Puis, examinant avec attention ce que i'estois, & voyant que ie pouuois feindre que ie n'auois aucun cors, & qu'il n'y auoit aucun monde, ny aucun lieu ou ie fusse; mais que ie ne pouuois pas feindre, pour cela, que ie n'estois point; & qu'au contraire, de cela mesme que ie pensois a douter de la verité des autres choses, il suiuiot tres euidement & tres certainement que i'estois; au lieu que, si i'eusse seulement cessé de penser, encore que tout le reste de ce que i'auois iamaïs imaginé, eust esté vray, ie n'auois aucune raison de croire, que i'eusse esté: ie connû de la que i'estois vne substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, & qui, pour estre, n'a besoin d'aucun lieu, ny ne depend d'aucune chose materielle. En sorte que ce Moy, c'est a dire, l'Ame par laquelle ie suis ce que ie suis, est entierement distincte du cors, & mesme qu'elle est plus aisée a connoistre que luy, & qu'encore qu'il ne fust point, elle ne lairroit pas d'estre tout ce qu'elle est¹.

¹ *Oeuvres de Descartes publiées par CH. ADAM et P. TANNERY, v. IV, Discours de la Méthode et Essais, Paris 1902, pp. 31—33.*

Prima di cercar di stabilire i rapporti ideali e storici tra i passi di Avicenna e quelli del filosofo francese, sarà necessario di mettere in chiaro, quale è il vero significato e il valore filosofico della dottrina del filosofo arabo, rispecchiata nelle righe citate del suo trattato sull' anima. Altri passi di filosofi antichi o arabi non sono in grado di darci luce alcuna, poichè finora non siamo riusciti a trovare nessun passo parallelo presso nessun altro filosofo anteriore ad Avicenna. Per ricavarne il giusto senso dobbiamo cercar d'interpretare rettamente le parole stesse del filosofo. Per qualche idea però ci verrà in aiuto, e questo potrà sembrare certamente strano, il passo citato di CARTESIO.

Il filosofo arabo dunque adduce come ultima prova dell' esistenza dell'anima e della sua distinzione dal corpo e da tutto ciò che è corporale quella contenuta nelle righe da noi esaminate. Le prove addotte nelle righe precedenti dello stesso capitolo e i problemi discussi sono tutti tolti da Aristotele e da altri filosofi noti. Quest' ultima parte invece del capitolo si distacca per le idee svolte e per il posto che il filosofo le ha assegnato da tutto ciò che precede. Non sarà quindi troppo temerario l'affermare che la fonte deve esser stata in questo punto diversa.

L'autore veste la sua prova nella forma di una finzione, di una cioè di quelle finzioni filosofiche che si riscontrano molto spesso presso scrittori di argomenti filosofici¹, e delle quali alcune sono diventate celebri nella storia della filosofia. Basterà accennare alla famosa statua di CONDILLAC² oppure al solitario Hayy ibn Yoqzân, immaginato dal filosofo arabo Ibn Bâğğah³. Anche la finzione di Avicenna si riferisce all'anima, come quella della statua di Condillac. È noto come questo filosofo immagini una statua identica in tutto ad un uomo vivo, ma la cui anima sia priva di qualunque rappresentazione. Onde poter far agire su questa statua le impressioni, ri-

1 Sulle finzioni in generale e specialmente su quelle di argomento filosofico si veda il libro tanto discusso di H. VAHINGER, *Die Philosophie des Als Ob*, Leipzig⁴, 1920, specialmente le pp. 21 e seguenti.

2 Alla statua del CONDILLAC il VAHINGER dedica nel libro citato le pp. 362—364. Egli vi dice che la finzione del filosofo francese serve a render più facile e semplice la ricerca.

3 Su questa finzione si vedano ÜBERWEG-HEINZE, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*¹⁰, II. Bd., Berlin 1915, pp. 379—380, e VAHINGER, l. c., pp. 364—366, dove si citano anche altri scrittori, antichi e moderni, che si servirono a scopi scientifici di questa finzione o di qualche altra molto affine.

Islamica, April 1927

spettivamente impedire la loro azione, il CONDILLAC finge che la statua sia contornata da un involucro di marmo, che le impedisca di servirsi dei sensi. La statua è immaginata dunque assolutamente priva di sensazioni. Così fa anche Avicenna, come abbiamo visto. Ora il filosofo francese imagina che la statua possa servirsi soltanto dell'olfatto, poi soltanto dell'udito, e così successivamente di ciascuno dei cinque sensi, poi combina assieme i sensi. Egli fa dunque un'astrazione fittizia di una parte dei fattori, che formano normalmente il complicato tessuto della vita dell'anima ed osserva poi quello che succede dopo che siano stati eliminati quei certi fattori che egli ha voluto bandire dalla stessa per poter studiare con maggior agio gli altri che rimangono. Così fa pure Avicenna.

A questo tipo di finzioni fatte a scopo scientifico appartiene anche il passo di Avicenna. Si tratta di una semplice finzione, perchè il filosofo lo dice chiaramente nelle prime parole, facendo uso della parola *توهم*, che nel linguaggio filosofico degli Arabi è termine tecnico per designare quella facoltà dell'anima che imagina anche cose non esistenti e che specialmente presso Avicenna riveste significato ben determinato, messo ottimamente in luce dal MACDONALD¹. La finzione ha per oggetto, come quella del CONDILLAC, l'anima umana, e consiste essenzialmente, di nuovo come quella del filosofo francese, nell'eliminazione di una parte delle facoltà o attività dell'anima, cioè delle sensazioni, e nell'osservazione di quello che allora succede. Ad onta però del parallelismo tra le concezioni dei due filosofi menzionati non credo si possa affermare dipendere il CONDILLAC, seppure indirettamente, da Avicenna. Ma il confronto colla concezione del filosofo sensualista francese ci ha servito a metter in chiaro il valore e il significato del passo del filosofo arabo, significato che finora è sfuggito agli studiosi della filosofia araba del medioevo.

Che si tratta di una finzione che non può mai avverarsi si vede subito dal contenuto della stessa: si tratta della subitanea creazione di un uomo completo, cioè non già bambino, ma di età adulta, con corpo perfetto e sviluppato in tutte le parti. Ma questo uomo non dovrebbe vedere le cose esteriori, perchè la sua vista sarebbe coperta, dovrebbe volare nell'aria, librarsi cioè nel vuoto, non avere

¹ D. B. MACDONALD, *Wahm in Arabic and its cognates*, *JRAS*, 1922, pp. 505—521, e specialmente pp. 512—514.

dunque nessuna sensazione visiva o tattile, tanto più che le sue membra sarebbero distese ed egli non potrebbe quindi percepirle per le sensazioni tattili che esse provocano tra loro col toccarsi vicendevolmente. È chiaro dunque che quest' uomo non dovrebbe avere nè la sensazione visiva nè quella tattile.

Ma come stiamo cogli altri sensi? A me sembra chiaro che Avicenna, o per brevità o per il modo un po' involuto col quale in questo passo dimostra di esprimersi, sottintenda dire che l'uomo è da immaginare come privo di tutti i sensi, spoglio di qualsiasi sensazione, e non soltanto di quelli della vista e del tatto. Infatti un po' più giù egli dice che esso non affermerebbe nessuna cosa di fuori, ciò che vuol dire che esso non avrebbe nessuna sensazione, in base alla quale poter affermare l'esistenza degli oggetti esteriori. Inoltre nell' altro passo della sua opera principale sull' anima egli aggiunge che quest' uomo non dovrebbe sentire neppure suono alcuno. Possiamo dunque affermare con fondamento che il filosofo toglie all' uomo qualsiasi sensazione.

Egli dice, come abbiamo già rilevato, che quest' uomo dovrebbe esser creato tutt' ad un tratto e già perfetto, tanto di mente quanto di forma, cioè di corpo. Perchè questa osservazione? Perchè non finge Avicenna che un uomo di età matura fosse subitamente privato di tutte le sue sensazioni? Io credo che con questo il filosofo vuol tenere la mente dell' uomo completamente sgombra anche di tutti quei residui o postumi di sensazioni e dei loro derivati, che la memoria conserva in noi e che poi fanno parte integrante delle nostre esperienze psichiche e per i quali, anche se fossimo tutt' ad un tratto privati di tutte le sensazioni, pure un certo residuo o un certo sentore di sensazioni o una certa memoria delle stesse noi avremmo ancor sempre e quindi non potremmo dire di essere del tutto alieni dalle stesse. Il filosofo vuol eliminare nel modo più radicale possibile dalla mente umana persino la memoria delle sensazioni avute, dunque tutta l'esperienza sensibile dell' uomo e quindi anche tutti quei prodotti secondari della psiche umana, che o si formano direttamente per l'intreccio e il concatenamento delle sensazioni o dei residui di queste o indirettamente ne dipendono. Questo è il motivo per cui egli finge creato un uomo già perfetto ma senza esperienza dei sensi, con una mente che rispetto ai sensi e le loro impressioni è una vuota tavola, una *tabula rasa*. Io sono d'avviso però che egli mirasse ancora più oltre e che intendesse

bandite dalla mente umana non soltanto le sensazioni, ma anche tutte le altre categorie delle facoltà dell' anima: le volizioni non meno dei sentimenti, i quali si basano pure sulle sensazioni. Egli parla espressamente soltanto delle sensazioni, perchè secondo il ben noto principio aristotelico *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* tutta la vita dell' anima ha per base la sensazione: tolta questa, si toglie tutta la vita psichica. Sì, tutta la vita psichica, ad eccezione però di una cosa soltanto: e qui sta il nocciolo di tutto il passo del filosofo arabo.

Se dunque un uomo, prosegue il nostro filosofo, si trovasse in queste condizioni, egli non affermerebbe l'esistenza nè delle sue proprie membra o del suo cuore ecc., insomma del suo corpo, nè quella delle cose esteriori. Ma con tutto ciò egli affermerebbe l'esistenza di sè stesso, dunque di qualcosa che è diversa dal suo corpo e dalle cose esteriori. Siccome queste sono tutte corporali, è chiaro che quella cosa, la cui esistenza egli afferma, la quale è l'anima, deve essere qualche cosa di diverso dal corpo e dalle cose esteriori, quindi qualcosa d'immateriale. L'anima è dunque immateriale.

Questo concatenamento di pensieri egli interrompe un po' e quasi complica nel primo passo, osservando che l'uomo, trovandosi nelle condizioni descritte, se potesse immaginare qualche suo membro, non lo affermerebbe come facente parte della sua essenza o come una condizione necessaria della sua essenza.

L'uomo, o meglio la sua anima non affermerebbe che sè stessa. Tolte tutte le sensazioni e ciò che da queste dipende, non resta che l'autocoscienza, l'affermazione dell' anima che essa è. Tutto si può togliere dunque all' uomo, ma resterà sempre l'affermazione io sono.

Come si vede, secondo Avicenna l'affermazione io sono non deriva per via di ragionamenti e di conclusioni sillogistiche da premesse. Il ragionamento non entra qui per niente, ma abbiamo a che fare con un' esperienza psichica pura e schietta, irriducibile a altre esperienze, originale e insopprimibile. L'anima umana è secondo il nostro filosofo essenzialmente autocoscienza. Questo egli afferma implicitamente nel nostro passo. Sarà appena necessario che io ricordi come questa dottrina sull' anima non può esser riconciliata colla sua psicologia fondamentalmente aristotelica, con qualche screziatura però platonica e neoplatonica, la quale d'altronde non si limita soltanto alla psicologia, ma investe ancora

altri campi della sua filosofia, come è stato rilevato già dai filosofi arabi e da quelli latini del medioevo. Il nostro filosofo avrebbe potuto ben dire *Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust*, due anime che egli non è mai riuscito a fondere in una sola eliminando così le parecchie contraddizioni che si riscontrano nelle sue dottrine filosofiche. Comunque sia, i passi da noi analizzati ci mostrano il lato o meglio sarebbe dire, uno dei lati della parte platonica e neoplatonica della filosofia di Avicenna.

Se passiamo ora a CARTESIO, dobbiamo anzitutto constatare che presso il filosofo francese non abbiamo a che fare veramente con una finzione¹. Questo è giusto. Però filosoficamente il significato del dubbio cartesiano è identico a quello della finzione avicenniana della soppressione delle sensazioni.

Lo scopo che i due filosofi si sono proposti è identico. CARTESIO vuol dimostrare che l'io che pensa è una sostanza immateriale, la quale non ha nulla di corporale². Per dimostrare questo CARTESIO dubita di tutte le sensazioni. Ora questo dubbio è un dubbio reale bensì, e non finto³, ma esso è destinato ad eliminare, precisamente, come la finzione dell'Arabo, le conoscenze provenienti dai sensi, o per dirla col linguaggio del filosofo francese, le conoscenze imperfettamente chiare e distinte, nonché le idee di composizione troppo complessa o delle quali la prova dipende da un lungo concatenamento di ragioni⁴. Anche CARTESIO elimina dunque le sensazioni.

Ma vi ha di più. Per conoscenza sensibile il filosofo francese intende non soltanto le sensazioni vere e proprie, immediate, ma anche la memoria delle sensazioni, le rappresentazioni dell'immaginazione e le inclinazioni naturali che ci legano agli oggetti esteriori⁵, dunque anche tutte quelle facoltà o funzioni dell'anima, che magari soltanto indirettamente stanno in nesso coi sensi. Il

1 Egli dice bensì nel passo citato del *Discours* a un certo punto che egli vide di poter fingere di non aver nessun corpo e che non c'è il mondo ecc., ma qui il senso di finzione è evidentemente diverso da quello nel quale si può parlare di finzione presso Avicenna.

2 L. BLANCHET, *Les antécédents historiques du Je pense, donc je suis*, Paris 1920, p. 17. L'autore nel corso del suo lavoro neppure accenna ad Avicenna: egli non conosceva evidentemente il passo.

3 Nel senso da me già spiegato.

4 BLANCHET, l. c., p. 16.

5 BLANCHET, l. c., p. 47.

dubbio metodico si riferisce alla realtà di tutte le operazioni dell'anima diverse dal pensiero¹. Anche di queste dubita il filosofo. Abbiamo già visto che colla finzione della subitanea creazione dell'uomo Avicenna intende esprimere lo stesso pensiero. Anche in questo punto dunque combinano i due filosofi. Tutti e due eliminano dall'anima umana tutte le attività psichiche all' infuori dell'autocoscienza.

Fatta questa eliminazione presso Avicenna non resta che l'affermazione di sè stesso, presso CARTESIO l'affermazione io penso, dunque sono, affermazione, che secondo il filosofo francese dovrebbe essere non una deduzione logica, sillogistica, ma una immediata esperienza psichica. Anche in questo punto dunque constatiamo completo accordo.

Se quindi si può dire che la dottrina cartesiana del pensiero che afferma sè stesso e soltanto sè stesso e ciò che esso trova in sè stesso è il germe dell' idealismo², dobbiamo affermare lo stesso dei passi di Avicenna analizzati.

Con questo ci sembra di aver dimostrato in modo superiore ad ogni dubbio la quasi perfetta identità del pensiero dei due filosofi. Essi divergono soltanto nella forma. Avicenna, per esprimere gli stessi pensieri di Cartesio, ricorre ad una ben strana finzione, la quale però lascia abbastanza chiaramente trasparire il vero significato del suo pensiero. Cartesio è più immediato nel suo modo di esporre la dottrina, ma meno stringato e conciso dell' altro. Il rapporto ideale tra le due dottrine è dunque strettissimo.

Per quanto concerne invece il rapporto storico, la cosa è molto meno chiara. Sono d'avviso che vada anzitutto escluso qualsiasi rapporto diretto. CARTESIO non ha probabilmente mai letto il *Liber sextus naturalium* di Avicenna, quantunque le stampe che dello stesso si avevano al suo tempo fossero tutt' altro che rare. Non credo neppure che egli abbia letto qualche scolastico latino che citasse Avicenna, come potrebbe essere Guglielmo di Alvernia. È stato dimostrato recentemente e brillantemente dal BLANCHET che la fonte principale del *Cogito, ergo sum* cartesiano è stato Agostino³.

1 BLANCHET, l. c., p. 35.

2 BLANCHET, l. c., p. 5.

3 Il parallelismo tra la dottrina di Agostino e quella di CARTESIO fu additato a quest' ultimo da alcuni suoi contemporanei, ma il filosofo ha sempre negato di avere attinto agli scritti del vescovo africano, BLANCHET, l. c., p. 11. Sui rapporti tra Agostino e CARTESIO si vedano specialmente le pp. 25-55. I passi di Agostino

e forse anche Campanella¹. Non però direttamente, specialmente il primo scrittore, o meglio non soltanto direttamente o prevalentemente direttamente, ma piuttosto attraverso quel vasto movimento apologetico del cattolicesimo contemporaneo del filosofo, il quale, per provare contro le perniciose dottrine del libertinismo sempre più dilagante l'immortalità dell' anima dalla sua immaterialità, soleva ricorrere all' argomento, già neoplatonico e quindi agostiniano, dell' autocoscienza ed autoaffermazione dell' anima² in contrapposto al carattere incerto ed aperto al dubbio delle sensazioni. È stato specialmente attraverso Agostino, direttamente e indirettamente, che il cartesianismo si inserì nella tradizione neoplatonica, spiritualistica e mistica, continuata attraverso il medioevo e ripresa con piena coscienza dalla filosofia del Rinascimento³. Quel complesso d'idee, che possiamo chiamare il *Cogito, ergo sum* di CARTESIO, è di derivazione aristotelica, plotiniana e agostiniana⁴.

Con ciò mi sembra già di aver delineato i rapporti storici che intercedono tra i nostri due filosofi. Essi combinano sì perfettamente, non perchè il più moderno abbia copiato il più antico, ma perchè tutti e due appartengono per un certo aspetto alla stessa corrente di pensiero: intendo alludere alla corrente platonica e neoplatonica. Come Avicenna rappresenta tra gli Arabi la corrente platoneggiante dell' aristotelismo arabo, così CARTESIO deriva da quell' Agostino che per la scolastica occidentale latina fu, si può dire, il capostipite di quella corrente platonica che nella filosofia nostra del medioevo

che entrano in discussione sono i seguenti: *De libero arbitrio*, II, 3; *De civitate Dei*, XI, 26; *Soliloquia*, II, 1, e in primo luogo *De Trinitate*, X, 10. Egli non conosceva i testi agostiniani avanti la redazione del *Discorso*, ma li lesse dopo la pubblicazione di questo libro, p. 12.

1 BLANCHET, I. c., pp. 171—298. L'autore dice che CAMPANELLA è un precursore di CARTESIO, p. 172, e a p. 241 leggiamo: *Dès maintenant nous pouvons tenir pour établi que si CAMPANELLA n'est pas l'inspirateur du „Cogito, ergo sum“, il en est tout au moins le précurseur par tous les livres qu'il a rédigés ou même publiés avant 1637"*.

2 BLANCHET, I. c., pp. 120—138. Il *Cogito* rimonta in ultima analisi a Plotino, p. 53. Sulla storia della dottrina della conoscenza dell' anima di sè stessa si possono consultare le pp. 108—138, presso Plotino le pp. 108—114.

3 Allo studio della prova della spiritualità dell' anima nell' apologetica del XVII secolo sono dedicate dal BLANCHET le pp. 120—138, dove si citano anche passi di Heiric d'Auxerre e di Scoto Erigena, i quali non stanno però in nesso diretto col nostro argomento.

4 BLANCHET, I. c., p. 134.

può vantare una ininterrotta schiera di menti filosofiche molto cospicue.

Eppure quanto diversa fu la fortuna dello stesso pensiero presso i due filosofi: presso CARTESIO esso è il fulcro, il perno della filosofia moderna e di una importanza storica enorme, la cui efficacia non si è ancora affatto esaurita. Presso il filosofo arabo invece esso rimase senza alcuna efficacia storica, una semplice bizzarra elucubrazione, la cui importanza è sfuggita a tutti quasi i suoi lettori¹. Eppure esso contiene in germe, come abbiamo già rilevato, nello stesso grado del *Cogito, ergo sum* del CARTESIO, tutto l'idealismo e l'enorme sviluppo preso dal pensiero moderno. Da questo si può vedere che i fatti per sè e così pure le idee per sè non hanno nessuna importanza storica. Questa dipende unicamente dalla loro reale ed effettiva efficacia nel divenire.

¹ Il LÖWENTHAL, I. c., p. 88, n. 2, dice che il *De anima*, I, 4, contiene già la proposizione fondamentale di CARTESIO.

TEXTE IM ARABISCHEN DIALEKT VON LARASCH IN SPANISCH-MAROKKO.

VON

AUGUST KLINGENHEBEN (Hamburg).

Bei meiner dem Studium von Berberdialekten gewidmeten Reise nach Larasch in Marokko im Frühjahr des Jahres 1926 hatte ich Gelegenheit, mich auch mit dem arabischen Dialekt der Stadt zu beschäftigen. Besonders zwei Einwohner von Larasch dienten mir hierbei als Gewährsleute, der Muslim 'Abslâm' Benâni und der Jude Ms'âud¹ 'Amsélim. Diese beiden haben mir u. a. die Texte in die Feder diktiert, die ich im Folgenden mitteile.

Speziell über den arabischen Dialekt von Larasch besitzen wir zwar schon eine Veröffentlichung: MAXIMILIANO ALARCÓN Y SANTON *Textos árabes en dialecto vulgar de Larache*, Madrid 1913. Da aber meine Wiedergabe der Sprache in einigen Punkten von der des spanischen Autors abweicht, mag eine Veröffentlichung der wenigen von mir aufgezeichneten Texte nicht ganz überflüssig erscheinen. Außerdem bieten meine Texte die beiden für Larasch charakteristischen Ausspracheweisen des Arabischen, die muslimische und die jüdische. Wenn das den Vertretern dieser beiden in Larasch friedlich nebeneinander lebenden Konfessionen auch kaum zum Bewußtsein kommen wird, so bestehen in ihrer Sprechweise doch typische Unterschiede, die der spanische Autor unberücksichtigt läßt. Am ehesten fällt vielleicht der Unterschied in der Aussprache des arabischen ق auf, das die Mohammedaner von Larasch als emphatisches *ḳ*, die Juden dagegen als festen Einsatz (*Hamza*) sprechen. Auf diesen Unterschied von mir aufmerksam gemacht,

1 = عبد السلام.

2 = مسعود.

gab mir mein jüdischer Gewährsmann allen Ernstes als Erklärung die Antwort, die Muslime könnten eben kein *Hamza* sprechen! Als Einzelheit, die mir auffiel, sei noch erwähnt, daß die Juden statt *bhāl bhal* (synonym mit *kif kif*) „es ist gleich“ der Mohammedaner *f'āl f'al* sprechen.

Da wir durch eine Reihe von Publikationen über das Vulgärarabische von Marokko im allgemeinen schon gut unterrichtet sind, brauche ich Texten und Übersetzung keine eingehenderen Erklärungen mitzugeben. Die ersten drei Texte stammen von 'Abslām Benāni, die letzten beiden von Ms'aud 'Amselim. Nur dem ersteren war die Schriftsprache bekannt, er bediente sich beim Sprechen aber nur des Vulgärdialekts, wenn auch hier und da Reminiszenzen aus der Schriftsprache nicht ganz fehlten. Außer seiner Muttersprache sprach er noch Spanisch und Französisch. Ms'aud 'Amselim sprach außer Arabisch gleichfalls Spanisch, Französisch sowie recht gut Deutsch; außerdem konnte er etwas Hebräisch². Inhaltlich werden die Texte kaum viel Neues bieten. Der dritte enthält eine bekannte Geschichte aus dem Anfang von *Tausendundeiner Nacht*. 'Abslām Benāni behauptete aber, das literarische Vorbild nicht zu kennen, sondern die Geschichte nur mündlich gehört zu haben. Zur Erzählung der zweiten Geschichte wurde der gleiche Gewährs-

1 Phonetisch läge hier eine Metathesis des Stimmtons vor, außerdem wäre allerdings die Labialis frikativ geworden.

2 Für die Verbreitung der Kenntnis des Hebräischen unter den Juden von Larasch ist folgendes kleine Erlebnis bezeichnend. Als ich eines Tages mit meinem jüdischen Freunde in Larasch spazieren ging und er mich die hebräische Lebensweisheit lehrte: *lō 'emūnā baggōi, 'āfilū baqqēber 'arbā'im sānā* = לֹא אֱמוּנָה בַּגּוֹי אֲפִלּוּ בַּקֶּבֶר אַרְבָּעִים שָׁנָה „man darf einem Nicht-Juden nicht trauen, auch wenn er schon vierzig Jahre im Grabe gelegen hätte“, da drehte sich ein vor uns gehender jüdischer Gepäckträger nach uns um und verbesserte: *šmōnīm sānā* = שְׁמוֹנִים שָׁנָה „achtzig Jahre“! (Die Juden von Larasch sprechen ו and ו in gleicher Weise s aus. Ich sehe darin Einfluß des Spanischen, das den Laut s nicht kennt, da die Juden von Larasch ja von im Mittelalter aus Spanien vertriebenen Juden abstammen, weshalb sie auch, gewissermaßen als zweite Muttersprache, neben Arabisch noch ein etwas altertümliches Spanisch sprechen.) Mein Begleiter war übrigens nicht besorgt, daß ich als Christ mich etwa getroffen fühlen könnte, da seiner Ansicht nach יי nur die Muslime bezeichnete. Trotz solcher Sprichwörter, zu denen noch *lakkēleb wōlō laggōi* „eher dem Hunde etwas als dem Nichtjuden!“ zu stellen wäre, besteht aber, wie oben bemerkt, ein äußerst friedliches Verhältnis zwischen der jüdischen und der mohammedanischen Bevölkerung von Larasch. Vgl. auch unten den 3. Text.

mann dadurch angeregt, daß ich ihm — zur Übung im Arabisch-Sprechen — eine ähnliche erzählte, die ich (allerdings mit Salomo und Sirach als Helden) von einem Amharen gehört hatte.

Meine Transkription der arabischen Laute schließt sich eng an die in den *Islamica* übliche an, *ʔ* entspricht phonetisch der deutschen Affrikata *ʕ* und stellt die Aussprache des arabischen ع in Larasch dar. Ein Kreis unter einem Konsonanten (*ṁ*) bezeichnet dessen silbische Funktion, ein Winkel unter einem Buchstaben (*ḥ*) die stimmlose Aussprache eines Lautes, der durch einen Buchstaben wiedergegeben wird, der ohne dieses Zeichen einen stimmhaften Laut bezeichnet. Ein unter den Vokalen *e* und *o* stehender Strich (*e*) bedeutet deren weite Aussprache; ohne diesen Strich sind sie eng zu sprechen. *ə* gibt den Mittelzungenvokal wieder, der z. B. unserm *e* in „alle“ entspricht. Ein Bogen zwischen dem letzten Laut eines Wortes und dem ersten des folgenden (. . *d_ə* . .) zeigt an, daß in diesem Falle die Silbengrenze nicht mit der Wortgrenze zusammenfällt, sondern daß die durch den Bogen verbundenen Laute, wenn auch semasiologisch zu zwei Wörtern, so phonetisch doch nur zu einer Silbe gehören. — Die Starktonstelle eines Wortes ist im Dialekt von Larasch Schwankungen unterworfen und entspricht häufig nicht den für die klassische Sprache geltenden Regeln. Entsprechendes gilt für die Länge der Vokale des Dialekts.

Trotz der Nähe von Larasch und Tanger sind die in diesen beiden Orten gesprochenen arabischen Dialekte keineswegs identisch. Den Tanger-Dialekt habe ich allerdings nicht an Ort und Stelle hören können, da das Betreten dieser „internationalen“ Stadt uns Deutschen damals noch verboten war. — In Larasch fragt man bei der Begrüßung: „*aš ḥbārək?*“, wörtlich „was sind deine Nachrichten?“, d. h. „wie geht es dir?“ Die stereotype Antwort lautet: „*lā bās, lḥāmdu li-llāh*“ usw. = „Gott sei Dank, es liegt nichts Böses vor.“ „Bitte“ und „danke“ werden in der gleichen Weise durch *bārak allāhu fik*, eigentlich „Gott segne dich!“, ausgedrückt. Bemerkenswert ist u. a. die Verbindung mancher Verbalformen mit dem Suffix der 3. m. sgl., z. B. *šāftu* oder *šāfəftu* „sie hat ihn gesehen“, *šūftu* „ich habe ihn gesehen“, *ʿardūh* „sie haben ihn eingeladen“, *šūftih* „du (m. und f.) hast ihn gesehen“, *trabbēh* „du wirst ihn erziehen“, *rabbāwəh* „sie haben ihn erzogen“, *ʿirabbīwəh* „sie werden ihn erziehen“ usw.

Wie in andere marokkanische Dialekte sind auch in den von

Larasch zahlreiche Fremdwörter aus europäischen Sprachen, namentlich aus dem Spanischen, eingedrungen, wie *tonómil* „Automobil“, *kúdi* oder *karôsa* „Droschke“, *fisîna* < span. *oficina* „Büro“, *terintî* „Offizier“ < span. *teniente* „Leutnant“ usw. Ein solches modernes Fremdwort kann wie ein echt arabisches Wort flektiert werden und ist dann auf den ersten Blick oft nicht als Fremdwort zu erkennen, vgl. z. B. den Plural *'iřâri* „Wechsel (pl.)“, der von dem spanischen Wort *letra* abgeleitet ist, wobei die Sprache den ersten „Radikal“ / des romanischen Wortes als arabischen Artikel mißverstanden hat¹.

1.

Qálu bi'enna wâhəd_əssəraq_əspanyôli sərâq lə wâhəd 'âhor min řibu wâhəd_əlmagâna. hâdâk_əl'insân, 'elli řasərqař lu dik_ilmagâna, bğâ_iřuf_əssâ'a lăken mənġin_əhşâ yiddu_f řimu², mă_řbâr ři_lmagâna. bqa_f dik_řřâ'a yohămmam, kif wuqâ lu fiha, wu řăkk řə wâhəd_ərrăřol, keyv'ărfu qămmar³. mşâ hēnġ_əl'and_əlbūliřiya wu qāl ləhum: „măgânři_mşâř li mən qalb řibi wu kăn řăkk, billi sərqa li_řlân“. 'əlpolis_mşău qăbdu hâdăk_əssăraq wu biřâhqiř řăbu 'ăndu hâdik_əlmagâna. ř dik_řřâ'a 'ăddăwəh nə'and 'əlgădi, wu ləmmă kănu hădrin kulləhum, 'əlgădi řeqşă_řřărraq, qāl lū: „bə_řhăqq 'nřâ řrăqři hăd_əlmăgâna?“ qāl lu: „'iyēh, lăkin răni_nďēmř 'ală řrăqřha⁴“. qāl lu: „'alăř năďēmř?“ qāl lu_řřărrăq: „nďēmř 'ală qibal dik_əlmăgâna_řbărřəhă məhăřřəra“.

Es wird erzählt, daß ein spanischer Dieb jemandem eine Uhr aus der Tasche stahl. Jener Mensch, dem die Uhr gestohlen war, wollte nun nach der Uhr sehen. Aber als er die Hand in seine Tasche steckte, fand er die Uhr nicht. Da fing er an zu überlegen, was ihm mit ihr wohl zugestoßen sein könnte, und er faßte Verdacht gegen

¹ Vgl. hierzu FISCHER, *Zur Lautlehre des Marokkanisch-Arabischen*, Leipzig 1917, S. 24 und 53 ff. — Aus dem französischen Teile Marokkos kommende Eingeborene bereichern das Arabische von Larasch um Ausdrücke wie *řnăřo* < franz. je m'en fouts „ich pfeife darauf“.

² Zu *řim* neben *řib* „Tasche“ s. ALARCÓN Y SANTON, S. 162.

³ = قمار „Dieb“, bei DOZY, *Supplément*, „Würfelspieler“.

⁴ Vgl. FISCHER, *Marokkanische Sprichwörter*, MSOS I, Berlin 1898, 2. Abt., S. 228.

⁵ = سْرِيقْتِيَا.

einen Mann, der ihm als Dieb bekannt war. Darauf ging er zur Polizei und zeigte ihr an: „Meine Uhr ist mir aus meiner Tasche heraus verschwunden, und es besteht der Verdacht, daß der und der sie mir gestohlen hat“. Die Polizisten gingen (auf die Suche), arretierten jenen Dieb und fanden tatsächlich die Uhr bei ihm. Da führten sie ihn vor den Richter, und als alle versammelt waren, fragte der Richter den Dieb: „Hast du tatsächlich diese Uhr gestohlen?“ Er antwortete ihm: „Ja, aber ich habe ihren Diebstahl schon bereut“. Er fragte ihn: „Weshalb hast du ihn bereut?“ Der Dieb antwortete ihm: „Ich habe ihn bereut, weil ich gefunden habe, daß die Uhr nicht in Ordnung ist“.

2.

Kān wāḥed ʿussultān wu kânəf bônʿu mərīdā mārḍ ʿadīd. ʿāb ʿalḥa 'aṭūbba min kull bələd, wə haṭṭā wāḥed mənḥūm mā qdār yidawīha. wāḥed ʿonnhār mšā ləḥā wāḥed ʿəṭṭabīḥ u mʿāḥ kân wāḥed ʿlməʔ ʿalləm diyēlu. ləmmā ʿāf ʿəlbônʿ u saqṣāḥa 'alā ʿamī' ḥwālḥa, 'arāf, bōlli 'āndḥa ʿī ḥāṣa zēyida fī kōrṣa. f dīk ʿəssā'a mšā l'ānd ʿssultān wu qāl lu: „ya sīdī, bīnʿək bās ʿəqdar ʿībra, kəyilzīm nəʔṭāḥ ləḥā ʿbtānḥa“. qāl lu ʿssultān: „aməl, lī ʿdhār lək, lākin 'alā ʿšarʿ: 'īla māʔəf bōnʿi mən ʿāʿl ḥādək ʿəlfēḥ¹, rānī nəqāʿlək fə ʿrhābʿa; w ʿīda brāʿ, nzuwəʿək biḥa wu nagnīk bī ʿlmēl². 'əṭṭabīḥ llā ʿgḡda³ bə ʿlmāḥdar də ʿssultān u də ʿlməʔ ʿalləm diyēlu ʿfṭāḥ lī ʿlbōnʿ ʿāuʿḥa, bə'd ma ʿskərḥa, wu ʿḡbār wāḥed ʿəlgərāna qābḡā ʿlḥa fə ʿlqālḥ. f dīk ʿssā'a qbōḡ ʿəlgərāna bə yiddu wə ʿbḡa 'izūwūlḥa, lākin 'əlgurāna kânəf qābḡa bə yidda fī ʿlqālḥ, wu lukān ʿḡbīdḥa⁴, yīḡbīd mʿāḥa haṭṭā ʿlqālḥ. 'əlməʔ ʿalləm diyēlu, lī kēšūf f dīk ʿəššī, dārḡu bə wāḥed ʿəṭṭārṣa⁵ 'alā ʿuḡu u qāl lu: „bālak mən ʿəmḡma, wu ḡāllīnī ʿndārwi bōnʿ ʿssultān!“ qbōḡ wāḥed ʿəllaqqāʿ wə 'amīl fīḥ ʿlqātān wu b wāḥed ʿəlyībra kân yəʿūkk⁵ 'əlyīdd də ʿlgurāna, wə ḡīya kânəf ʿəḡḡz dīk ʿilyīdd. ḡīnan kân yəḡḡṭṭa ʿlḥa

1 = قَتِيع.

2 Vgl. MARÇAIS, *Textes arabes de Tanger*, Paris 1911, S. 402.

3 Wohl = جَبَذَ „traxit“ (FREYTAG).

4 Vgl. DOZY, *Supplément*, طَرْسَة „soufflet, coup sur la joue“.

5 Vgl. شَكَّ in der Bedeutung „piquer“ DOZY, *Supplément*.

ʃáht yáddha 'alqát. wə límma kánu rəʃliha kúlləhum nəzlín 'ala-
lqát, 'ád'ərʃəd bə ʃlaqqát dik ʃilguraná belá me ʃhúzz əlqálb mən
múddə'au. u mím mür dik ʃʃi 'amíl lha 'əddúwa 'u háyit lha
kərʃa. hín brát, ʃsultán 'ayit lu wə qál lu: „nʃá húwa ʃli dawit
bənti, máuʃi 'əttəbíb diyələk. u dába 'nʃaʃ ʃəzuwəʃ mə'áha; wə
háðak əttəbíb kənsəlləmú lək, bəʃ ʃa'míl bək, 'əlli bəʃi“.

Es war einst ein Sultan, dessen Tochter an einer heftigen Krankheit erkrankt war. Aus jedem Land ließ er Ärzte für sie kommen, aber auch nicht einer von ihnen konnte sie gesund machen. Eines Tages kam ein Arzt zu ihr in Begleitung eines seiner Diener. Als er das Mädchen gesehen und sich nach ihrem ganzen Befinden erkundigt hatte, erkannte er, daß sie einen Fremdkörper in ihrem Leibe hatte. Da ging er zum Sultan und sagte zu ihm: „Herr, damit deine Tochter gesund werden kann, muß ich ihr den Leib öffnen“. Der Sultan antwortete ihm: „Tue, was dir richtig scheint, aber mit der Bedingung: wenn meine Tochter an dieser Operation stirbt, werde ich dich zur Sühne für ihren Tod töten; wird sie aber genesen, werde ich dich mit ihr verheiraten und dich reich machen“. Am folgenden Tage schnitt der Arzt in Gegenwart des Sultans und seines Dieners dem Mädchen den Leib auf, nachdem er sie chloroformiert hatte, und fand einen Frosch, der fest auf ihrem Herzen saß. Da faßte er den Frosch mit seiner Hand und wollte ihn wegnehmen, aber der Frosch klammerte sich mit seinen Füßen am Herzen fest, und wenn er ihn herauszog, zog er mit ihm auch das Herz heraus. Da versetzte ihm sein Diener, der diese Sache mit ansah, einen Schlag ins Gesicht und sagte zu ihm: „Fort von da, laß mich die Sultanstochter gesund machen!“ Dann nahm er eine Pinzette, steckte daran etwas Baumwolle und stach mit einer Nadel dem Frosch in den Fuß, und dieser zuckte mit dem Fuß zurück. Dann legte er ihm die Baumwolle unter den Fuß. Als auf diese Weise alle Füße des Frosches auf die Baumwolle gekommen waren, hob er mit der Pinzette den Frosch ab, ohne dabei das Herz von seiner Stelle zu rücken. Darauf behandelte er das Mädchen mit Medizin und nähte ihren Leib zu. Als sie genesen war, rief ihn der Sultan und sagte zu ihm: „Du bist es, der meine Tochter geheilt hat, nicht dein Meister. Jetzt kannst du mit ihr Hochzeit machen; den Arzt übergebe ich dir, damit du mit ihm machst, was dir beliebt“

1 Betontes silbisches *n*.

3.

Wáhəd ərrāzəl kân kayifham əlmántəq də t̤t̤yūr wu də
 lháyawan, u kân 'āndu wáhəd əlhmār, bās kayirkīb 'alēh wə
 yimši li l̤zənān m̤tā'u. u kân 'āndu fāni wáhəd əffōr, bās kayəkrāt
 bīh. wáhəd əl'asīya, mnēn r̤zā' hadāk əffōr mən əlhārət u dəh̤həlū
 'əlharrāt lə r̤rwā, šbār fōmma 'əlhāmār mərbūt fi wáhəd əlmūda'
 məšəttaba u 'āndu quddāmu 'əššə'ir mənāqqi wə lma. 'əffōr
 tənēhhəd wáhəd əffənəhida kəbira wu qāl li l̤hmār: „sə'ədāfək,
 'ənfa, 'əlli h̤dīm̤tək g̤ir ər̤kūb mūlək 'alīk, wu katqāiyil n̤hār
 kállu fə r̤rāha wu fākūl wə fīsrūb wu fən'ās m̤lēh, wu 'əmma
 'āna məskīn kanqāiyil nəšbīd əlməhrāt. šūf qfāfi, kif hīya maqə-
 būra: 'u mnēn kanši fə llil lə r̤rūwa, kif rak katšūf¹, kənšīb
 əlmūda' diyēli m̤'āmmar bī z̤z̤bəl, 'u keya'fīuni 'əššə'ir qlil wu
 belā mənāqqi. 'u fə ššəbah bəkri kəharrazūni nəmši nəhrāt". qāl
 lu l̤hmār: „ilā b̤g̤īfi, fəbqā fərtāh mn əlhədmā 'əlyōm, ma fākūl
 šī, wu g̤idda, mnēn yiši 'əlharrāt, bās yiddik li l̤hədmā, 'amīl
 rūhāk, kif 'əlli rāk mərīd. wə hīn yifhābbar mūl əššī, yəqul lū:
 h̤allēh, h̤attā yibrā!" mūl əššī fə dīk əssā'a kēn yismā' kəlāmhum.
 'əllā g̤adda fə ššəbāh šā 'əlharrāt wu qāl lu: „yā sīdī, 'əffōr
 rāh ššəbāh mərīd. ma kəlā h̤attā šī mn əššə'ir, 'əlli məsānəs²
 yākūl, wu rāh fāyah fī l'ārd". lākin mūl əššī hūwa 'ālim, bēin³
 'əlhāmār hūwa 'əlli wərra lə t̤t̤fōr, kif yā'məl, bās ma yih̤dīm š;
 qāl li l̤harrāt: „h̤alli t̤t̤fōr u h̤ūd fə rhāb̤tu 'əlhəmār, wu b̤qā
 fāhrāt bīh, h̤attā yibrā 'əffōr!" 'əlharrāt h̤ād əlhəmār wu qāiyil
 yəharāt 'alēh hadāk n̤məhār. 'u fə l'asīya, limma 'ər̤zā' lə r̤rwā,
 qāl lə t̤t̤fōr: „šūf, kif qfāfi maqbūra bə l̤məhrāt fə ššəbah diyēlək!
 dāba n̤fā fərhān, 'əlli 'āna h̤dīm̤t fə rhāb̤tək, wu n̤fā katərtāh".
 qāl lu t̤t̤fōr: „ma'lūm, dāba 'ənnūba də l̤hədmā fik". lākin əlhāmār
 qāl lə t̤t̤fōr: „yā šāhbi, 'āna bə l̤fərha 'aliya nəh̤dīm fə rhāb̤tək,
 h̤attā fəb̤ra, lākin fə'āzə 'aliya, 'idā mūtti". qāl lu: „alās 'ənəmūt?"
 šāwəbu l̤hmār qāl lu: „mūl əššī qāl əlyōm lə l̤harrāt: g̤ōdda,
 mnēn fōmši lə r̤rwa fə ššəbāh, 'idā šbār̤ti 'əffōr bāqi m̤rīd, šūf
 wáhəd əlgəzzār, yədōbbau, bās ma n̤d̤ā' šī fī fāmanu!" 'əffōr,
 ləmmə sma' h̤ād əlkəlām, h̤āf 'ala rāsu mn əlmūf wu qāl lu: „yā

1 Vielleicht richtiger katšūf.

2 S. FISCHER, *Marokkanische Sprichwörter*, S. 229.

3 = بَيْنَ.

šáhbi, 'ána mazzáwag¹ fik, wurrini, kif na'mil, bēs ma_nmūt šī²!'
 qal lú: „wáhha³, 'iwa. 'alayúm, mnēn jšibū lak 'elmēkla, kul
 kúllo šī wu šrūh mālēh, 'u fo ššabāh, mnēn yišī 'alhārrāf, nšā kūn
 wāqaf wu bīyin lu, bōlli 'nšā ma_bqif šī mērid. wu yaḥdāk šmšī
 li_lhōdma. hādi hiya 'alhīla, 'ēlli šnāfāk, bēs ma_fmūt šī⁴.
 'aššōr 'āmōl, kif qal lu 'olhmār, wə llō ḡddā 'əršā' hūwa li_lhōdma,
 wu_lhmār 'əršā' lə_rrāha, faš kán.

Es war einmal ein Mann, der die Sprache der Vögel und der (übrigen) Tiere verstand. Er besaß einen Esel zum Reiten, mit dem er seine Ländereien zu besuchen pflegte. Zweitens hatte er einen Stier zum Pflügen. Als eines Abends dieser Stier von der Feldarbeit heimkam und der Knecht ihn in den Stall geführt hatte, fand er dort den Esel, wie er an einem sauber gefegten Platze angebunden war, und wie er vor sich gereinigte Gerste und Wasser hatte. Da stieß der Stier einen tiefen Seufzer aus und sagte zum Esel: „Du bist zu beneiden, du, dessen Arbeit nur darin besteht, daß dein Herr auf dir reitet, und der du den ganzen Tag ruhig verbringst, ißt und trinkst und gut schläfst, während ich Ärmster mich den ganzen Tag damit abmühen muß den Pflug zu ziehen. Sieh meinen Nacken, wie er abgescheuert ist! Und wenn ich abends zum Stall komme, finde ich, wie du siehst, meinen Platz voller Mist, und man gibt mir nur wenig und ungereinigte Gerste. Und morgens in aller Frühe bringt man mich hinaus, daß ich zum Pflügen gehe“. Da entgegnete der Esel: „Wenn du heute hier bleiben und dich von der Arbeit ausruhen willst, iß nichts, und wenn morgen der Knecht kommt, um dich mit zur Arbeit zu nehmen, dann stelle dich krank. Wenn dann der Herr davon in Kenntnis gesetzt wird, wird er zu ihm sagen: laß ihn, bis er wieder gesund ist!“ Der Herr hatte unterdessen ihr Gespräch belauscht. Am nächsten Morgen in der Frühe kam der Knecht und sagte zu ihm: „Herr, der Stier ist heute krank. Er frißt gar nichts von der Gerste, die er sonst immer fraß, und liegt auf der Erde“. Aber der Herr wußte Bescheid, daß es der Esel gewesen war, der den Stier gelehrt hatte, wie er es anstellen sollte, um nicht arbeiten zu brauchen; er sagte daher zum Knecht: „Laß den

1 Vgl. MARÇAIS, a. a. O., S. 324.

2 Vielleicht besser: *nmūt šī*.

3 S. MARÇAIS, a. a. O., S. 492.

4 S. die vorletzte Anmerkung.

Stier und nimm statt seiner den Esel, und pflüge so lange mit ihm, bis der Stier wieder gesund ist¹. Da nahm der Knecht den Esel und pflügte diesen ganzen Tag mit ihm. Am Abend, als der Esel zum Stall zurückkam, sagte er zum Stier: „Sieh, wie mein Nacken um deinetwillen durch den Pflug zerschunden ist! Jetzt kannst du dich freuen, daß ich statt deiner gearbeitet habe, während du dich ausruhen kannst.“ Der Stier entgegnete ihm: „Natürlich, jetzt ist einmal die Reihe an dir zu arbeiten“. Jedoch der Esel sprach zum Stier: „Lieber Freund, ich arbeite natürlich sehr gerne für dich, bis du wieder gesund bist, aber es tut mir leid um dich, wenn du stirbst“. Er fragte ihn: „Wieso sollte ich sterben?“ Der Esel antwortete: „Der Herr sagte heute zum Knecht: wenn du morgen früh zum Stall gehst und den Stier noch krank findest, dann sieh dich nach einem Fleischer um, damit er ihn schlachtet, daß ich nichts von seinem Preis einbüße!“ Als der Stier diese Worte hörte, fürchtete er um sein Leben und sagte zu ihm: „Lieber Freund, ich flehe dich an, zeige mir, wie ich es anstellen soll, daß ich nicht sterbe!“ Er sagte zu ihm: „Ja, schön. Wenn man dir heute das Fressen bringt, dann friß alles und trinke tüchtig, und wenn am Morgen der Knecht kommt, dann stelle dich hin und zeige ihm, daß du nicht mehr krank bist. Dann wird er dich nehmen, damit du zur Arbeit gehst. Das ist die List, die dir helfen wird, daß du nicht zu sterben brauchst“. Der Stier tat, wie ihm der Esel geraten hatte, und am folgenden Tage begab er sich wieder an die Arbeit, und der Esel kam wieder zu seiner Ruhe, wie es vordem gewesen war.

4.

Jüdische Hochzeitsbräuche.

'orrešöl kai'asá 'almrá 'u keižšfét¹ 'al'and waldiha yimmah
'au 'ammətu 'au hálšu 'au šī wāhəd mən 'and ʔlfamiliyā diyəlu,
baš ʔtləb yədd bənšu. 'u lā² keiħəbbū woldihā, keiwəžibhūm³:
,mləħ, mā fəħə bas⁴. yə'āifu 'alā lhazzān⁴ wu ʔkəʔbu fi dār ʔlbənt

1 S. MARÇAIS, a. a. O., S. 363.

2 < wə 'ilā = ʔlā „und wenn“.

3 Vgl. MARÇAIS, a. a. O., S. 490.

4 Hebr. ʔšr „Aufseher, Synagogendiener“, s. DALMAN, *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch*, Frankfurt 1901.

wāhōd_alkāgōd. u fi dāk_alkāgōd kaidīrū_ššūrūt, 'olwō't baš_izūwāzu. keikəbū fi dāk_alkāgōd, 'ida ərrežəl, mnin_idūs' šwā't, 'elli kəbū fi lkāgōd, ma_ibgi šilbōnt, 'ihāllashā fi_lmišāl miya de_yriyāl 'āu kfar. u lā 'əlbōnt mā šəgēh šī, šəhās šhālās lə_rražəl 'əlfəlūs. 'ila_bgāu, ikiḥbū alkāgōd_h hād_əššūrūt. mnin keikemmēl_šwā't, 'elli kānu kəbū fə_lkāgōd, kaizūwāzū. 'əz-zwēš² kaibdā_nhār_ššōbt fī dār_əlbōnt. u nhār_əlḥād kaišibū mən dār_əlbōnt_l'andə dār_ərrāžəl_əlfəlūs, 'əlli kānu kəbū fə_lkāgōd, u lhədayat. u nhār šlātā bə_lil, bain_əl'āšra u_lḥdāš_əlil, yimšiu mnās baš_izibū'əlbōnt_n dār_rēžilha. izibuhā haṭṭā bāb_əddār bə_lgnā piyūtīm³. iḥrūs_rēžilha l bāb_əddār w_iḥbiša mən yiddā wu yədhəhəhā n_əddār w_igillishā 'alā wāhōd_əlkūrsi. šbā gēlsa kəpəhədār m'a mnās šhābha, haṭṭā_inudū 'u yimšiu. hiya šmši šm'ās_m'a šī wāhōd min_ilsamilyā diyēlha. nhār larbā' yidīrū wāhōd_lfišta kbira fi dār_rēžilha, u_lil šizwēš⁴ m'āh. 'ərrēžil yib'ā sōb' 'iyam fi_ddār, ma_š'dār šī iḥrūs li_zzēn'a. 'iḥrūs, bāš_izālli. u nhār_əssib't 'imši li_ššlā; u_lmrā_šī li_ššlā u_ššiyib 'alēh 'ərrāuz u_lhlāwi.

Wenn ein Mann eine Frau liebt, schickt er zu ihrem Vater seine Mutter oder seine Tante väterlicher- oder mütterlicherseits oder irgendeinen andern aus seiner Familie, damit dieser um die Hand des Mädchens anhalte. Und wenn er ihrem Vater genehm ist, antwortet dieser den Werbern: „Schön, dagegen ist nichts einzuwenden“. Dann rufen sie einen Synagogendiener und setzen im Hause des Mädchens einen Vertrag auf. In diesem Vertrag setzen sie die Bedingungen fest, z. B. die Zeit der Heirat. Sie schreiben etwa in einem solchen Vertrag: wenn die im Vertrage festgesetzte Zeit verstrichen ist und der Mann das Mädchen nicht mehr will, dann soll er ihr, sagen wir, 100 Rial oder mehr zahlen, und wenn das Mädchen ihn nicht mehr will, muß sie dem Manne das Geld zahlen. Wenn sie wollen, stellen sie den Vertrag mit solchen Bedingungen auf. Wenn dann die im Vertrage festgesetzte Zeit ver-

1 = idūz; s. FISCHER, *Marokkanische Sprichwörter*, S. 191.

2 ⵉⵔⵉⵙ, s. DOZY, *Supplément*.

3 Solche ⵉⵔⵉⵙ, liturgische Gesänge, s. TADJOURI, *Le mariage juif à Salé*, *Hespéris, Archives berbères et bulletin de l'Institut des hautes études marocaines*, tome III, Paris 1923, S. 412 f. und 416—420.

4 Wohl = ⵉⵔⵉⵙ (= ⵉⵔⵉⵙ).

strichen ist, findet die Hochzeit statt. Die Hochzeit beginnt am Sonnabend im Hause der Braut. Am Sonntag bringt man das im Vertrage ausgemachte Geld sowie die Geschenke aus dem Hause der Braut in das des Mannes. Am Dienstag zwischen 10 und 11 Uhr abends kommen die Leute, um die Braut ins Haus ihres Mannes zu bringen. Sie begleiten sie unter dem Gesang von *Pijutim* bis zur Haustür. Dann kommt ihr Mann zur Haustür heraus, ergreift sie bei der Hand, führt sie ins Haus hinein und läßt sie auf einem Sessel Platz nehmen. Dort bleibt sie sitzen und unterhält sich mit ihren Freunden, bis diese aufstehen und fortgehen. Sie geht dann gleichfalls schlafen, und zwar mit jemandem aus ihrer Familie. Am Mittwoch veranstaltet man ein großes Festessen im Hause ihres Mannes, und in der Nacht verheiratet sie sich mit ihm. Dann bleibt der Mann sieben Tage zu Hause und darf nicht auf die Straße hinausgehen. Sein erster Ausgang ist zum Gebet. Hierzu begibt er sich am Sonnabend in die Synagoge; auch seine Frau begibt sich dann zur Synagoge und streut über ihn Reis und Konfekt aus.

5.

*Kān wāhōd_olmārra_ṭlāṣēt_ḥnās, kūṣ¹_mṣolmin, wāhōd ye-
hūdi, u_ṣnā'zḥūm kānōṣ sahhāra. mšāu lə wāhōd_olblād u_ḥōṣū
fihā wāhōd_olbiṭ, u_ṣāifṣu wāhōd_olberrāh², u_sār ye'ūl lə_ḥnās:
„illī yibḡi yī'rāṣ ṣī ḥāzā, yiṣi lə dār fulān fulāniya“. sār_lḥbār
lə_ṣsultān, u_ṣeifēt mōr wāhōd fihūm, u_'āl lu: „keyḥṣāz_ṣ'ūl
liyā, biṣhāl mən_ḥnāṣūm kānin fi_ṣsmā, u_biṣhāl min_'obāb də_lmā
kānin fi_lḥbār“. ḥdā ya'mil liḥsāb, wā lākin mā_'rāṣ ṣī, 'āl
lə_ṣsultān: „a_ṣīdī, ḥād_lḥsāb mā_n'arfū ṣī“. 'āl_ṣsultān lə_ḥnās
diyēlu, ya'ṭiwōḥ miyēṭ dā'a. ḥrēṣ ḥādāk_ṣrreṣil u_mšā_l'and
ṣhābu. sa'ṣawōḥ ṣhābu, biṣhāl 'aṭāḥ_ṣsultān, u_'alu lōḥ: „ṣḥṣāṣ
ṣa'ṣina wāhōd_ol'ismā līlna“ 'iṣā huwā 'āl_lḥūm: „anā mā
kāna'ṭi ṣī wālu. kull wāhōd, 'elli yā'ṭāḥ_ṣssultān, yiddēḥ līlu“. ṣāifēt_ṣssultān mur_ṣlmōslēm lāḥor 'u sa'ṣāḥ: „biṣhāl mən_'obāb
də_lmā kānin fi_lḥbār u_biṣhāl mən_niṣmāṣ kānin fi_ṣsmā?“ ḥdā
ya'mil ləḥsāb, wā lākin mā_'rāṣ ṣī. 'āl_ṣsultān lə_ḥnās diyēlu,
ya'ṭiwōḥ miyaṣṣein dā'a. ḥrēṣ_u_mšā lə'ant ṣhābu, sa'ṣawōḥ 'alā_*

¹ S. FISCHER, *Marokkanische Sprichwörter*, S. 191, und MARÇAIS, a. a. O., S. 254.

² S. براج DOZY, *Supplément*.

'smḥūm, 'al ləhūm: „kull wāḥed yiddi dak-šš, 'allī ya'tēh-ssultān".
 šaifēt-ssultān mōr lyəḥūdī u sa'sāh: „bāšḥāl 'abāb də l-mā kainin
 fi l-bḥār u bišḥāl nənḥūm kainin fi ssmā?" hōēs liyudī l-kāgīd,
 u mba'd dās wāḥed šwāi d l-wā't sa'sāh-ssultān, u lā harrēš-
 lḥisāb, 'al lū: „kanḥtāš, šib liyā 'albaglā diyēlək!" 'al lū-ssultān:
 „zwāḥḥa!" šāt l-bāglā, tleb liyudī wāḥed n'āšš¹ u 'aṭāḥ wāḥed
 'ottārf mən zəntīf² albaglā 'u 'āl lə-ssultān: „ānu 'amilf lḥisāb
 u hād-əššī šaf³ liyā mən lḥisāb. u lā kaṭbēgi tərāf lḥisāb, 'ihsīb
 hād-əššī'ār!" 'gəžžəbū bəzzāf hād-izžuwāb lə-ssultān u frāḥ bəzzāf
 wu tḥāk bəzzāf u 'aṭāḥ miyā də rriyēl u wāḥed lḥāuli. mšā
 fərḥān bəzzāf n dār šḥābu, u t'ažžəbū bəzzāf, kif ḥūmma
 'aṭāḥum-ssultān-əddā' 'u liyudī 'aṭāḥ-ssultān lflūs u wāḥed-
 olḥāuli.

Es waren einmal drei Leute, zwei Mohammedaner und ein Jude. Ihrem Gewerbe nach waren sie Zauberer. Sie kamen in ein Land und ließen sich dort in einem Hause nieder. Dann schickten sie einen Ausrufer aus, der herumging und den Leuten bekannt machte: „Wer etwas zu erfahren wünscht, der komme zu dem Hause des So und So“. Diese Kunde gelangte bis zum Sultan, und dieser ließ einen von ihnen kommen und sagte zu ihm: „Du sollst mir sagen, wieviel Sterne am Himmel stehen, und wieviel Kübel Wasser im Meer sind“. Da fing er an zu rechnen, aber bekam es nicht heraus, sondern sagte zum Sultan: „Herr, mit dieser Rechnung werde ich nicht fertig“. Da befahl der Sultan seinen Leuten, daß sie ihm 100 Stockschläge gäben. Darauf ging jener Mann fort und begab sich zu seinen Gefährten. Seine Gefährten fragten ihn, wieviel ihm der Sultan gegeben hätte, und verlangten von ihm: „Du mußt uns einen Teil abgeben, der uns zukommt“. Da entgegnete er ihnen: „Ich gebe nichts ab. Jeder soll das, was ihm der Sultan gibt, persönlich in Empfang nehmen“. Darauf ließ der Sultan den andern Mohammedaner kommen und fragte ihn: „Wieviel Kübel Wasser sind im Meer, und wieviel Sterne stehen am Himmel?“ Da fing auch

1 مَقْتَس < durch Assimilation des *m* an das auslautende *d* des vorhergehenden Wortes.

2 S. زَنْطِيط Dozy, *Supplément*, nur in dem hier nicht vorliegenden Sinne „membre viril“.

3 Vgl. die Wurzel شَيْط „être superflu, rester en trop" MARÇAIS, a. a. O., S. 352.

dieser an zu rechnen, aber bekam es nicht heraus. Der Sultan befahl seinen Leuten, sie sollten ihm 200 Stockhiebe geben. Da ging er hinaus und begab sich zu seinen Gefährten, und als sie ihn nach ihrem Anteil fragten, sagte er zu ihnen: „Jeder soll die Sache selbst in Empfang nehmen, die ihm der Sultan geben wird“. Darauf ließ der Sultan den Juden kommen und fragte ihn: „Wieviel Kübel Wasser sind im Meer, und wieviel Sterne stehen am Himmel?“ Da nahm der Jude ein Stück Papier, und als eine Weile vergangen war, fragte ihn der Sultan, ob er fertig gerechnet hätte. Da antwortete er ihm: „Erst muß du mir noch dein Maultier bringen“. Der Sultan entgegnete ihm: „Schön!“ Als das Maultier kam, verlangte der Jude eine Schere und gab dem Sultan ein Ende vom Schwanz des Maultiers und sagte zu ihm: „Ich bin soweit mit dem Rechnen fertig, nur dies hier fehlt mir noch an dem Endergebnis. Wenn du es wissen willst, dann zähle diese Haare“. Diese Antwort gefiel dem Sultan ausnehmend, er freute sich außerordentlich, lachte sehr und gab ihm 100 Rial und einen Hammel. Darauf ging der Jude sehr fröhlich zum Hause seiner Gefährten zurück, und diese wunderten sich sehr darüber, wie es gekommen war, daß ihnen der Sultan Prügel und dem Juden Geld und einen Hammel gegeben hatte.

DIE EROBERUNG TABARISTÄNS DURCH DIE ARABER ZUR ZEIT DES CHALIFEN AL-MANŠŪR.

VON

R. VASMER (Leningrad).

Die Berichte der muḥammedanischen Schriftsteller über die Eroberung Tabaristāns weichen so stark voneinander ab, daß es einer eingehenden Untersuchung bedarf, um hier einigermaßen Klarheit zu gewinnen¹.

Tabarī² erzählt, unter Berufung auf Aḥmed Ibn al-Ḥārīṭ († 258, s. *Fihrist*, 105), daß der zur Bekämpfung 'Abd al-Ġebbārs nach ar-Rai gesandte Thronfolger al-Mahdī im Jahre 141 ein Heer nach Tabaristān schickte unter Führung des Abū 'l-Ḥasīb und des Ḥāzim Ibn Ḥuzaima. Als Grund für den Feldzug gibt Tabarī den Umstand an, daß der Chalife die Ausgaben, die mit der Truppensendung nach Ḥurāsān zwecks Bekämpfung 'Abd al-Ġebbārs verknüpft waren, nicht umsonst gehabt haben wollte, und deshalb beschloß, die Truppen zur Eroberung Tabaristāns zu verwenden. Der Išpehbed von Tabaristān befand sich zu der Zeit in Fehde mit dem Mašmugān

¹ Der beigegebenen Karte habe ich A. F. STAHLs *Reiserouten im nördlichen Persien* (PETERMANNs Mitteilungen, Ergänzungsheft 118, Blatt I) zugrunde gelegt. Zur Ergänzung sind folgende Karten herangezogen worden: A. F. STAHLs *Reiseroute zwischen Bārferusch, Fīrūzkūh und Džadjerūd* (PETERMANNs Mitteilungen 1907, Blatt X), die Karte G. MELGUNOFFs und H. L. RABINOS mir inzwischen vom Verfasser auf die lebenswürdigste Weise zur Verfügung gestellte Karte *Persia, Sketch map of Mazandaran and Astarabad*, die ich während der Arbeit an meinem Aufsatz leider nicht benutzen konnte.

² Tabarī III 136—137. Ebenso Ibn al-Aṣṣir, V 386—387, der die Geschichte etwas kürzer erzählt und nichts davon sagt, daß Ḥāzim dem 'Omar mitgegeben wurde. Den Namen der Festung, welche von 'Omar erobert wurde, schreibt Ibn al-Aṣṣir الطلق.

von Dunbāwend. Als die beiden vom Herannahen des muslimischen Heeres Kunde erhielten und erfuhren, daß Abū 'l-Ḥašib bereits Sārija genommen habe, schlossen sie Frieden und vereinigten sich miteinander gegen die Muḥammedaner. Darauf zog sich der Krieg in die Länge. Da entsandte der Chalife den 'Omar Ibn al-'Alā', der ihm als Kenner des Landes empfohlen worden war, und gab ihm den Ḥāzim Ibn Ḥuzaima (sic!) mit. 'Omar fiel in ar-Ru'jān ein, eroberte dieses Gebiet und nahm die Festung at-Ṭāq ein. Der Krieg währte lange, aber Ḥāzim bestand auf seiner Fortführung. Er eroberte Ṭabaristān und tötete viele. Der Iṣpehbed zog sich in eine Festung zurück und bat um Gnade, die ihm auch gewährt wurde unter der Bedingung, daß er die Festung mit allem, was sich an Kostbarkeiten darin befand, übergebe. Der Iṣpehbed begab sich nach Ġilān und starb dort. Seine Tochter, die spätere Umm Ibrāhīm Ibn al-'Abbās, fiel in die Hände der Muslime. Darauf wurde der Mašmuġān bekriegt und, nebst den Prinzessinnen al-Baḥtarīja und صبر, gefangen genommen. Dies, sagt Ṭabarī, war die erste Eroberung Ṭabaristāns.

Ebenso wird über die Eroberung Ṭabaristāns im *Kitāb al-'ujūn* berichtet (DE GOEJE et DE JONG, *Fragmenta hist. arab.* I 229), nur mit Auslassung der Nachricht von der Einnahme ar-Ru'jāns und at-Ṭāqs. Von den gefangengenommenen Frauen wird nur Umm Ibrāhīm erwähnt. Der Mašmuġān kommt in dieser Erzählung gar nicht vor, und Gründe für den Feldzug werden keine angegeben.

Weiterhin erzählt Ṭabarī (III 139—140), ohne Quellenangabe, daß der Iṣpehbed im Jahre 142 den mit dem Chalifen geschlossenen Vertrag brach und die Muḥammedaner, die sich in seinem Lande befanden, über die Klinge springen ließ. Daraufhin sandte der Chalife (die beiden Feldherren) Ḥāzim Ibn Ḥuzaima und Rauḥ Ibn Ḥātim und mit ihnen den Abū 'l-Ḥašib. Sie belagerten den Iṣpehbed in einer Festung und diese Belagerung zog sich in die Länge. Da verfiel Abū 'l-Ḥašib auf folgende List: Er ließ sich prügeln und Kopf- und Barthaar abrasieren und meldete sich beim Iṣpehbed als Überläufer. Der Iṣpehbed zog ihn in sein Vertrauen und durch ihn gelang es den Muḥammedanern, die Festung einzunehmen. Die Verteidiger wurden getötet, die Kinder gefangen genommen, ebenso wie die Prinzessinnen al-Baḥtarīja, die spätere Umm Maṣṣūr Ibn al-Mahdī, und Šakla Umm Ibrāhīm Ibn al-Mahdī. Der Iṣpehbed

nahm Gift und starb¹. Nach anderen von Ṭabarī benutzten, aber auch nicht genannten Quellen geschah dies im Jahre 143.

Belādurī (338—339) erzählt nur die Geschichte von der List des Abū 'l-Ḥaṣīb. Die Ursache des Krieges beschreibt er folgendermaßen: Die Einwohner Ṭabaristāns hörten nicht auf Frieden zu halten und zu brechen, Krieg zu führen und Frieden zu schließen. Zur Zeit des Merwān Ibn Muḥammed wurden sie abtrünnig und begingen Verrat, bis as-Saffāḥ Chalife wurde und einen Statthalter hinschickte, mit dem sie Frieden schlossen. Zu der Zeit, als al-Manṣūr Chalife war, brachen sie wieder den Vertrag und töteten die Muḥammedaner. Darauf schickte al-Manṣūr den Ḥāzim Ibn Ḥuzaima und Rauḥ Ibn Ḥātim und mit ihnen den Abū 'l-Ḥaṣīb. Seine Quellen gibt Belādurī nicht ausdrücklich an, er leitet diese Erzählung mit dem Worte قالوا ein, da er sich aber in den vorhergehenden Erzählungen, welche auf Ṭabaristān Bezug haben, hauptsächlich auf Hišām al-Kelbī (S. 335; 338)² und Madā'inī (S. 336; 337), und an einer Stelle auf Abū 'Ubaida (S. 336) beruft, wird man wohl annehmen müssen, daß sich dies قالوا eben auf diese selben Gewährsmänner bezieht, die also hinsichtlich der Unterwerfung Ṭabaristāns untereinander einig sind.

'Omar Ibn al-'Alā', der nach Ṭabarīs erstem Bericht bei der Eroberung eine Hauptrolle gespielt haben muß, wird in dieser Erzählung gar nicht erwähnt. Ihm widmet Belādurī nach Schluß dieser Erzählung einen besonderen Abschnitt: 'Omar, heißt es da, war ein Fleischer in ar-Rai. Er sammelte einen Haufen und kämpfte mit Sinfād, als dieser aufständisch wurde, und bewies Tapferkeit. Der Chalife al-Manṣūr, auf ihn aufmerksam gemacht, schenkte ihm seine Gunst, erhöhte ihn, machte ihn zum Feldherrn und ernannte ihn später zum Statthalter von Ṭabaristān³.

Ibn al-Faqīh⁴ gibt fast wörtlich genau alles das wieder, was Be-

¹ Ebenso Ibn al-Aṣṣir, V 338—339, der den Abū 'l-Ḥaṣīb an erster Stelle erwähnt: *و ستر ايا الخصيب وخزيمة بن خلزم* (sic!) *و روح بن حاتم*, und von den gefangengenommenen Frauen nur die *اسكلا أم ابراهيم* (sic!) erwähnt.

² p. 335: *حدثني عباس بن هشام الكلبي عن ابيه عن ابي مخنف وغيره*. S. 338, ebenso nur *الحكم بن عوانة بن ابي مخنف او عوانة بن الحكم*. Abū Miḥnaf starb ca. 130; 'Awāna — 147; Hišām — 206.

³ Ebenso Jāqūt III 284, 506.

⁴ BGA V 308.

lādūrī erzählt¹. Nach der Biographie 'Omars folgt bei ihm, ebenso wie bei Belādūrī, die Geschichte von Māzjār. Während aber Belādūrī mit diesem Bericht sein Kapitel über Ṭabaristān abschließt, fährt Ibn al-Faqīh folgendermaßen fort: Früher, bis zu dem Zeitpunkt, da al-Manšūr Chalife wurde, richtete sich der Iṣṣehbed in seinem Betragen nach der jeweiligen Machtstellung des Chalifen. War letzterer stark, so sandte er ihm Geschenke, war er schwach, so unterließ er es. Als aber al-Manšūr den Thron bestieg, Abū Muslim tötete und Taten verrichtete, bekam der Iṣṣehbed Furcht, schickte seinen Gesandten mit Geschenken und erklärte seine Unterwürfigkeit. Nach einiger Zeit rief er aber seinen Gesandten ab und hörte auf Geschenke zu schicken. Als nun 'Abd al-Ġebbār aufständisch wurde, sandte al-Manšūr gegen ihn den Feldherrn Abū 'Aun² und mit ihm den Abū 'l-Ḥaṣīb. Als dann 'Abd al-Ġebbār gefangen genommen war, ernannte al-Manšūr den Abū 'l-Ḥaṣīb zum Statthalter von Qūmis, Ġurġān und Ṭabaristān und befahl ihm längs dem Wege, der nach Ġurġān führt, vorzugehen; dem Abū 'Aun befahl er längs dem Qūmiser Wege vorzurücken, so daß sie von zwei Seiten ins Land einfallen sollten. Der Iṣṣehbed befand sich in der Stadt al-Aṣbah-buḍān, welche zwei Meilen vom Meere entfernt lag. Als er vom Einfall der Muslime hörte, floh er ins Gebirge an einen Ort, der aṭ-Ṭāq genannt wird. Danach folgt eine Beschreibung von aṭ-Ṭāq und weiter setzt Ibn al-Faqīh seine Erzählung folgendermaßen fort: Als der Iṣṣehbed nach aṭ-Ṭāq geflohen war, sandte Abū 'l-Ḥaṣīb ein Heer hinter ihm drein. Selbst ließ er sich in Sārija nieder und erbaute hier sowohl wie in Āmul eine Moschee und gründete in beiden Städten Lehrstühle, erhob auch von den Einwohnern Steuern. Der Iṣṣehbed floh nach Dailem, lebte noch ein Jahr und starb dann. Diese selbe Erzählung bringt Jāqūt³.

1 Ebenso Jāqūt III 505—506, nur kürzer.

2 Ibn Isfendijār (BROWNE 120) nennt ihn Abū 'Aun Ibn 'Abdallāh, Zahr ad-Dīn (48) nennt ihn Abū 'Aun Ibn 'Abdalmelik. Er wird wohl identisch sein mit Abū 'Aun 'Abdalmelik Ibn Jezīd al-Azdī al-Ḥurāsānī, der bei der Erhebung des Abū Muslim eine Hauptrolle gespielt hat, dann in den Jahren 133—135 und 137 bis 141 Statthalter von Ägypten war und sich im Jahre 144 in Ḥurāsān befand. (Tabarī III 9, 10, 37, 75, 81, 84, 183; Kindī 101, 102, 105, 106; WÜSTENFELD, *Die Statthalter von Ägypten* II 2; WEIL I 700—702; II 13). Ihm zu Ehren ist in Bagdad ein Stadtviertel *Qaṭī'a* (BGA VII 249) oder *Rabaḍ Abī 'Aun* benannt worden (Jāqūt II 750; LE STRANGE, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, 124).

3 Jāqūt III 490—491.

Der äußere Hergang erinnert an den ersten Bericht Ṭabarīs. Anders sind die Namen der handelnden Personen und die Rolle, die die Festung at-Ṭāq spielt. Bemerkenswert ist auch, daß 'Omar Ibn al-'Alā' gar nicht erwähnt wird.

Ja'qūbī, *Hist.* II 447, erzählt, daß die Einwohner Ṭabaristāns aufständisch wurden und ein großes Heer von ihnen zum Kampfe auszog. Da schickte al-Mahdī den Ḥuzaima Ibn Ḥāzīm at-Tamīmī (sic!) und den Rauḥ Ibn Ḥātim al-Muhallabī, welche dies Heer in die Flucht schlugen und Ṭabaristān im Jahre 142 eroberten.

Ibn Isfendijār¹ erzählt die Geschichte wieder auf eine andere Art: Der Chalife, der durch die reichen Geschenke des Išpehbeds auf den Besitz dieses Landes lüstern gemacht worden war, beschloß Ṭabaristān zu erobern. Er bat deshalb den Išpehbed um Erlaubnis einen Teil des gegen 'Abd al-Ġebbār gesandten Heeres längs der Meeresküste ziehen zu lassen. Als Vorwand führte er an, daß in Ḥurāsān Mangel an Lebensmitteln herrsche. Der Išpehbed willigte ein und al-Mahdī, der mit der Bekämpfung 'Abd al-Ġebbārs beauftragt war, sandte den Abū 'l-Ḥašīb² aus, der längs dem Wege über Zārim und Šāhkūh vorrückte. Gleichzeitig rückte Abū 'Aun längs dem Ġurġāner Wege vor, um sich mit Abū 'l-Ḥašīb zu vereinigen. Dank der Landeskenntnis des 'Amr (sic)³ Ibn al-'Alā', den sich Abū 'l-Ḥašīb zum Führer erwählte, gelang es Āmul zu besetzen. Auf dem Gipfel von Derbend-i Kūlā, nahe der Straße von Aram⁴ liegt eine Höhle⁵, zur Zeit Ibn Isfendijārs bekannt unter dem Namen 'Ā'īša-i Kurgīl Diz, worin Lebensmittel für zehn Jahre aufgespeichert waren und deren Tor, aus Stein gehauen, der Kraft von 500 Mann bedurfte, um geöffnet und geschlossen zu werden. Hier hinein steckte der Išpehbed Ḥūršīd seine Familie und seine Anhänger, während er selbst mit einigen Begleitern über Lāriġān nach Dailem floh, um Verstärkungen herbeizuholen. Zwar wurde er von den Muslimen verfolgt, erreichte aber doch Dailem und blieb dort 2 Jahre und 7 Monate und sammelte ein Heer von 50 000 Mann. Inzwischen brach in der Festung eine Seuche aus und die Besatzung mußte sich ergeben. Die Muslime brauchten

1 BROWNE 118—122 (*Gibb Memorial series* II).

2 Bei BROWNE Abu 'l-Kuḥdayb.

3 Vgl. die Anmerkungen von ELLIS bei BROWNE 276.

4 Bei Zahr ad-Dīn 48 heißt der Ort Zārim زارم.

5 طاق = eigentlich „Gewölbe“. BROWNE übersetzt es „a palace“.

7 Tage, um alle die Schätze, die sich in der Festung befanden, herauszuschaffen. Die Edelfrauen und Prinzessinnen wurden nach Bagdād gebracht und der Chalife nahm eine Tochter Hūršids selbst zur Frau. Diese beredete ihn dem Hūršid sein Reich zurückzuerstatten. Der Chalife willigte ein, konnte aber sein Vorhaben nicht mehr ausführen, weil die Nachricht eintraf, der Ispēhbed habe sich aus Verzweiflung vergiftet.

Zahīr ad-Dīn¹ erzählt dieselbe Geschichte ein wenig anders. Er bezieht die 2 Jahre, 7 Monate nicht auf Hūršids Aufenthalt in Dailem, sondern auf die Belagerung der Festung, sagt auch nichts vom Erfolg der Truppenwerbung und vom Entschluß des Chalifen dem Ispēhbed sein Reich zurückzugeben. Daß aber ein Angriff der Dailemiten im Jahre 143 stattfand, erzählt auch Ṭabarī²: Im Jahre 143 erhielt al-Manšūr die Nachricht, daß die Dailemiten die Muḥammedaner überfallen und ein großes Gemetzel unter ihnen angerichtet hätten. Daraufhin erklärte al-Manšūr den heiligen Krieg und warb in al-Kūfa und al-Bašra Truppen. Jeder, der 10 000 Dirhem sein Eigen nannte, mußte an diesem Feldzuge teilnehmen. Und im Jahre 144 erfolgte der Feldzug gegen Dailem. Das muḥammedanische Heer bestand aus Einwohnern von al-Kūfa, al-Bašra, Wāsiṭ, al-Mauṣil und al-Ġezīra und wurde von Muḥammed Ibn as-Saffāh befehligt. Der Zusammenhang zwischen der Truppenwerbung Hūršids in Dailem und diesem Feldzug der Muḥammedaner geht klar aus der persischen Fassung von Ṭabarīs Geschichtswerk hervor, wo dies alles im Zusammenhang erzählt wird³: Zur selben Zeit, als 'Abd al-Ġebbār in Ḥurāsān vom Chalifen abfiel, empörten sich auch der Ispēhbed von Ṭabaristān und der Fürst von Demāwend. Al-Manšūr, welcher keinen Zweifel hegte, daß die beiden im Einverständniß mit 'Abd al-Ġebbār handelten, befahl dem al-Mahdī nach Niederwerfung 'Abd al-Ġebbārs gegen Ṭabaristan zu ziehen und schickte ihm Verstärkungen unter Führung des 'Omar Ibn al-'Alā'. Al-Mahdī und Ḥāzim blieben in ar-Rai, während 'Omar in Ṭabaristān einfiel. Er belagerte 6 Monate lang den Ispēhbed, der sich in einer Festung eingeschlossen hatte. Danach floh der Ispēhbed nach Gilān und kehrte mit einer großen Armee, die aus Gilānern

1 Zahīr ad-Dīn 48—49.

2 Ṭabarī III 141—142.

3 ZOTENBERG, *Chronique de Tabari* IV 380—382.

und Dailemiten bestand, zurück und vereinigte sich mit dem Fürsten von Demāwend. Als der Chalīfe davon hörte, schickte er Boten nach al-Kūfa und al-Bašra und rief seine Untertanen zum heiligen Kriege auf. Er wollte das Heer des Islām in eigner Person anführen, aber dazu kam es nicht, denn 'Omar schlug selbst den Feind. Immerhin wurde ein Heer unter dem Oberbefehl des Muḥammed Ibn as-Saffāḥ hingeschickt, welches den Feind schlug und viele Gefangene machte. Der Iṣpehbed zog sich nach Gīlān zurück und starb dort. 'Omar griff danach noch den Fürsten von Demāwend an, tötete ihn und machte sich zum Herrn seines Landes, tötete viele Einwohner und kehrte mit vielen Gefangenen nach ar-Rai heim. Al-Mahdī heiratete eine junge Gīlānerin, namens Šakla, und sie gebar ihm den Ibrāhīm Ibn al-Mahdī. Die Eroberung Ṭabaristāns erfolgte im Jahre 143. Außer dem in dieser Übersetzung deutlich zutage tretenden Zusammenhang zwischen der Eroberung Ṭabaristāns und dem Feldzug Muḥammed Ibn as-Saffāḥs, ist an diesem Bericht noch folgendes interessant: 1. daß 'Omar als alleiniger Held und Eroberer hingestellt wird, 2. daß die Belagerung der Festung 6 Monate gedauert haben soll, und 3. daß hier, außer dem Feldzug des Muḥammed Ibn as-Saffāḥ, nur noch von einem Feldzuge nach Ṭabaristān die Rede ist.

Ibn Isfendijār erzählt, daß bald nach der Einnahme Āmuls durch 'Omar in Ṭabaristān die Nachricht vom Tode 'Abd al-Ġebbārs eintraf. Nach Ṭabarī ging auch die Gefangennahme des 'Abd al-Ġebbār dem ersten Feldzug voraus.

Nach Angabe des *Kitāb al-'ujūn*¹ und Ṭabarīs² erfolgte die Hinrichtung des 'Abd al-Ġebbār im Jahre 141 oder 142. Unter diesen beiden Jahren bringt auch Ṭabarī seine zwei Erzählungen über die Feldzüge.

Merkwürdig ist aber hierbei, daß Ṭabarī den ersten Feldzug unter den Ereignissen des Jahres 141 anführt, obgleich der über Ḥurāsāner Dinge am besten unterrichtete Madā'inī³, nach Ṭabarīs eigner Angabe, den 'Abd al-Ġebbār in der Zeit vom 10. Rabī' I des Jahres 141 bis 6. Rabī' I des Jahres 142 Statthalter von Ḥurāsān sein läßt und auch Wāqidī († 207) das Jahr 142 für 'Abd al-Ġebbārs Abfall angibt⁴. Seine Quelle für die Geschichte 'Abd al-Ġebbārs

1 DE GOEJE et DE JONG, *Fragmenta hist. arab.* I 229.

2 Ṭabarī III 135.

3 † 215, 225 oder 231; s. *Fihrist* 93.

4 Ṭabarī III 135, 136.

gibt Ṭabarī nicht an. Bei Beschreibung des ersten Feldzuges stützt er sich auf Aḥmed Ibn al-Ḥārīṭ, als dessen Gewährsmann Ḥalifa Ibn Ḥajjāṭ genannt wird¹. Das Jahr 142 gibt außer den genannten zwei Gewährsmännern Ṭabarīs noch Ja'qūbī an². Zāhīr ad-Dīn³ behauptet, die arabische Herrschaft habe 25 Jahre gedauert, vom Jahre 144, wo der Ispehbed Gift nahm, bis zum Jahre 169, in dem der Aufstand des Wendādhormuz ausbrach. Ins Jahr 144 setzt den Anfang der arabischen Herrschaft in Ṭabaristān auch Ḥamza al-Ispahānī⁴. In diesem Jahre, sagt er, eroberte Abū 'l-Ḥašīb Ṭabaristān.

Wenn also von der Einnahme Āmuls, die ziemlich bald nach Eröffnung der Feindseligkeiten erfolgt sein muß, bis zum Tode Ḥūršīds ein Zeitraum von 2 Jahren, 7 Monaten liegt, so stimmt das genau zu den Jahren 142—144. Zwar könnte man auf Grund von zwei Stellen bei Ibn Isfendijār und Zāhīr ad-Dīn auf ein früheres Datum der Eroberung schließen. Gewisse Widersprüche aber, in die sich beide Autoren hierbei verwickeln, beweisen, daß diese früheren Daten wohl kaum richtig sind.

Zāhīr ad-Dīn erzählt nämlich an einer anderen Stelle⁵, nachdem er die Feldzüge nach Ṭabaristān, die unter den Omajjaden stattgefunden hatten, erwähnt hat, daß al-Manšūr seinen Sohn al-Mahdī nach ar-Rai schickte und ihm 'Omar Ibn al-'Alā' und Abū 'l-Ḥašīb zur Begleitung mitgab. Al-Mahdī schickte die beiden Männer nach Ṭabaristān, „das Heer des Islām eroberte Āmul im Jahre 137, als im Jahre 144 der Ispehbed Ḥūršīd sich in Filām-Rūdbar in Eškūr selbst tötete“. Es ist anderweitig bekannt⁶, daß al-Mahdī erst im Jahre 141 oder 142 zur Bekämpfung 'Abd al-Ġebbārs nach ar-Rai geschickt wurde. Also kann er vor diesen Jahren nicht die beiden Männer, die ihm erst in einem dieser Jahre zur Begleitung mitgegeben wurden, nach Ṭabaristān geschickt haben.

1 Ṭabarī III 136.

2 Ja'qūbī, *Hist.*, II 447.

3 Zāhīr ad-Dīn 325.

4 Ḥamza Ispahānī 239.

5 Zāhīr ad-Dīn 273; DORNS Übersetzung 278: و بعد از آن چون منصور

خلیفه پسر خود مهدی را بری فرستاد ابو الخصیب و عمر بن علرا نیز با مهدی همراه گردانید مهدی ایشان هر دو نفر را بطبرستان فرستاد و لشکر اسلام در سه سب و ثلاثین و مائه آمل را بگرفتند تا در اربع و اربعین و مائه اصغیه خورشید خود را در فلام رودبار اشکور بکشت.

6 Ṭabarī III 134.

Ibn Isfendijār¹ erzählt, nachdem er die oben wiedergegebene Schilderung der Eroberung Ṭabaristāns gebracht hat, daß der erste Statthalter von Ṭabaristān Abū 'l-Ḥaṣīb war und daß das erste von den Muḥammedanern dort errichtete Gebäude die große Moschee von Sārī ist, welche eben dieser Abū 'l-Ḥaṣīb an einem Montag des Abān im Jahre 140 errichten ließ. Am selben Datum wurde auch Āmul besetzt und Ṭabaristān *de facto* von den Muḥammedanern erobert. Diesem Bericht muß man dasselbe entgegenhalten, was ich in bezug auf Zahir ad-Dīns Erzählung gesagt habe, denn zwei Seiten früher erzählt Ibn Isfendijār, daß Abū 'l-Ḥaṣīb und Abū 'Aun von al-Mahdī von ar-Rai aus zur Eroberung Ṭabaristāns ausgesandt wurden, und weiter, daß kurz nach der Einnahme von Āmul die Nachricht vom Tode 'Abd al-Ġebbārs eintraf. In dem Zusammenhang, wie sie hier erzählt werden, können die beiden Ereignisse nicht in den angegebenen Jahren stattgefunden haben. Der Feldzug, der die Eroberung Ṭabaristāns zur Folge hatte, kann nicht vor 141 stattgefunden haben. Wenn also Āmul schon im Jahre 137 oder 140 erobert, wenn im Jahre 140 in Sārī eine Moschee erbaut worden ist, so kann das nur als Resultat von Streifzügen, die keine nachhaltige politische Bedeutung hatten, aufgefaßt werden.

Wenn es nun aber feststeht, daß die Eroberung Ṭabaristāns nicht vor 141 erfolgte, dann fragt es sich, wieviele Feldzüge wurden von al-Manṣūr unternommen, um diese Eroberung zu bewerkstelligen? Wie wir gesehen haben, wissen von älteren Autoren nur Ṭabarī und Ibn al-Faqīh von zwei Feldzügen zu berichten². Merkwürdig ist dabei die Ähnlichkeit zwischen den beiden Erzählungen bei Ṭabarī. Beide Male wurde das ganze Land erobert, nur eine Festung hielt sich, beide Male endet der Feldzug mit der Gefangennahme der Familie des Iṣṣehbeds und mit dem Tode des Iṣṣehbeds selbst. Die Rolle, die Abū 'l-Ḥaṣīb bei der zweiten Eroberung spielte, ist auch etwas sonderbar: in der ersten Erzählung wird er als Feldherr genannt und beim zweiten Feldzug soll er sich als Nebenperson im Heere befunden, trotzdem aber die Hauptrolle gespielt haben. Belādūrī, Ja'qūbī und das *Kitāb al-'ujūn*

¹ BROWNE 122.

² In der folgenden Betrachtung nehme ich den Feldzug des Muḥammed Ibn as-Saffāb, welcher feststeht, aus. Die Frage ist, wieviele Feldzüge außer diesem noch in der Zeit von 140—144 stattgefunden haben.

sprechen nur von einem Feldzuge, ebenso Ibn Isfendijār und Zahir ad-Dīn.

Der zweite Feldzug Ṭabarī ist jedenfalls identisch mit dem ersten Ibn al-Faqīh und dem einzigen bei Belādūrī erwähnten. Ṭabarī fügt nur zum Schluß einiges hinzu, was bei den anderen zwei Autoren fehlt. Bei ihnen endet die Geschichte mit der Einnahme der Festung und damit des ganzen Landes; über die ferneren Schicksale des Iṣṣehbeds und seiner Familie sprechen sie nicht weiter. Die Quelle, aus der sie geschöpft haben, wird aber doch wohl eine und dieselbe sein. Da Ṭabarī sowohl den Hišām al-Kelbī als auch den Madā'inī benutzt hat, kann man annehmen, daß diese Erzählung von einem dieser beiden (oder von beiden) entlehnt ist. Die erste Geschichte Ṭabarīs dagegen ist von Aḥmed Ibn al-Ḥārīṭ entlehnt. Es ist also sehr wohl möglich, daß es zwei verschiedene Versionen einer und derselben Erzählung sind. Danach hätte also unter al-Manšūr nur eine Eroberung stattgefunden, die von verschiedenen Autoren verschieden erzählt und verschieden datiert wird. Sehr wichtig scheint mir der Umstand zu sein, daß Belādūrī, der über gute Quellen verfügte, an der Stelle, wo er sämtliche Einfälle der Muḥammedaner in Ṭabaristān herzählt, nur von einem Feldzuge unter al-Manšūr zu berichten weiß. Daß Ṭabarī seine zweite Erzählung mit den Worten einleitet: „der Iṣṣehbed brach den Vertrag“, beweist nichts, denn der Vertrag braucht ja nicht im Jahre 141 geschlossen worden zu sein, außerdem hatte ja der erste Feldzug, seiner Erzählung nach, gar nicht einen Vertrag zur Folge, sondern eine vollständige Auflösung des Iṣṣehbedenreiches und den Tod des Iṣṣehbeds. Der Vertrag, den der Iṣṣehbed brach, wird schon unter den Omajjaden oder unter as-Saffāḥ geschlossen worden sein. Belādūrī, der nur von einem Feldzug unter al-Manšūr weiß, spricht auch von beständig sich wiederholenden Vertragsbrüchen, und Ibn al-Faqīh bringt die Geschichte, die bei Ṭabarī an zweiter Stelle steht, an erster Stelle, und erzählt diese Geschichte fast Wort für Wort wie Belādūrī, mit genau derselben Motivierung. Zu bemerken ist hierbei noch, daß Ibn al-Faqīh den zweiten Feldzug gar nicht in Zusammenhang mit dem ersten bringt. Die Einleitung zu seiner zweiten Erzählung vom Feldzug ist im Grunde genau dieselbe, wie bei der ersten Erzählung und klingt so, als wenn er dieselbe Begebenheit meinte. Davon, daß dies der zweite Feldzug war, sagt er kein Wort. Ganz deutlich von zwei Feldzügen, die einer

nach dem anderen stattfanden, sprechen, außer Ṭabarī, nur einige spätere Autoren wie Ibn al-Aṭīr und Ibn Kesīr¹. Ḥāfiẓ-i Abrū² († 1430) berichtet über den ersten Feldzug ebenso wie Ṭabarī, nur mit Auslassung der Namen der beiden Feldherren, die das Heer des Islām anführten (im weiteren Verlaufe der Erzählung wird, übrigens, Ḥāzim erwähnt) und mit dem Unterschied, daß der Iṣpehbed nur nach Gīlān flieht, aber nicht stirbt. Über den zweiten Feldzug berichtet er nur ganz kurz, daß die Dailemiten im Jahre 143 aufständisch wurden und daß im Jahre 144 Muḥammed Ibn as-Saffāh einen Feldzug gegen sie unternahm. Den ersten Feldzug setzt Ḥāfiẓ-i Abrū gleich Ṭabarī ins Jahr 141. Da die Hauptquelle des Ḥāfiẓ-i Abrū Bel'amīs Übersetzung von Ṭabarīs Geschichtswerk bildete³, hat sein Bericht für uns wenig Wert, da wir doch über den Originaltext sowohl Ṭabarīs wie Bel'amīs verfügen.

Trotz alledem könnte man noch allenfalls Ṭabarī Glauben schenken und zwei Feldzüge annehmen, wenn man sich im gegebenen Fall auf Ṭabarī verlassen könnte. Wir sahen aber, daß beide Berichte Ṭabarīs mit dem Tode des Iṣpehbed und mit der Gefangennahme der al-Baḥtarija enden. Und dies allein weist schon darauf hin, daß hier zwei verschiedene Berichte über ein und dasselbe Ereignis zugrunde liegen können. Vergleicht man nun seine Erzählung mit den Berichten der anderen Autoren, so ergibt sich, daß letzteres höchstwahrscheinlich auch wirklich der Fall ist.

Hinsichtlich der in den verschiedenen Berichten genannten Feldherren ergeben sich folgende vier Varianten.

1. Abū 'l-Ḥašib und Ḥāzim Ibn Ḥuzaima als Feldherren und 'Omar Ibn al-'Alā' als Hauptheld. Diese Namen finden wir bei Ṭabarī in der ersten Erzählung und im *Kitāb al-'ujūn*. Hierher ge-

¹ Ibn Kesīr stellt (s. KRAFFT, *Über Herrn Olshausens Entzifferung der Pehlewi-Legenden* 7, *Wiener Jahrbücher* CVI) die Sache so dar, daß zuerst nur 'Omar geschickt wurde, der das Land eroberte, den Fürsten in seinem Schlosse gefangen nahm, aber dann frei nach Dailem entließ. Im folgenden Jahre empörte sich der Iṣpehbed und darauf folgt die zweite Erzählung Ṭabarīs. Nach Ibn Kesīr wurde al-Mahdi im Jahre 141 nach Ḥurāsān geschickt. Ebenso, sagt KRAFFT, wird die Eroberung auch bei Muneḡḡim Baṣy erzählt.

² DORN, *Mukammedanische Quellen* IV 444—445; Handschr. des Instituts für Orient. Sprachen in Petersburg fol. 362b.

³ Бартольдъ, *Хафизы Абру и его сочиненія* (*Сборникъ статей учениковъ В. Р. Розена*, СПб. 1897, p. 24).





KARTE VON TABARISTAN
NACH A. E. STAHL'S REISEROUTEN IM NÖRDL. PERSIEN
UND ANDEREN KARTEN

Maßstab 1: 825 000



hören wohl auch Bel'amī, der nur 'Omar, und Ḥāfiṣ-i Abrū, der Ḥāzim und 'Omar namentlich anführt.

2. Abū 'l-Ḥaṣīb und Abū 'Aun als Feldherren — in der zweiten Erzählung bei Ibn al-Faqīh.

3. Ḥāzim ibn Ḥuzaima und Rauḥ ibn Ḥātim als Feldherren und Abū 'l-Ḥaṣīb als Hauptheld bei Belādūrī, zweite Erzählung bei Ṭabarī, erste Erzählung bei Ibn al-Faqīh, und, mit Auslassung des Abū 'l-Ḥaṣīb, Ja'qūbī.

4. Abū 'l-Ḥaṣīb und Abū 'Aun als Feldherren und 'Omar als Hauptheld bei Ibn Isfendijār und Ṣāḥir ad-Dīn.

Dem Inhalt nach sind die Erzählungen 1 und 2 einander so ähnlich, daß man, trotz der verschiedenen Namen der handelnden Personen, von vornherein kaum daran zweifeln kann, daß es sich um ein und dasselbe Ereignis handelt. Nr. 3 unterscheidet sich von Nr. 1 und 2 durch die Erzählung von der Zeit, welche angewandt wurde, um die belagerte Festung zu Fall zu bringen, und durch die Nennung Rauḥ Ibn Ḥātims. Vereinigen läßt sich dieser Bericht mit den beiden vorhergehenden, indem man ihn für eine detaillierte Schilderung der letzten Episode des Feldzuges hält. Nr. 4 ist sozusagen eine Vereinigung aller drei Berichte. Als handelnde Personen treten die Helden der ersten zwei Erzählungen auf, während das Ende ebenso ausführlich geschildert wird wie in Nr. 3, nur mit dem Unterschied, daß hier nicht Abū 'l-Ḥaṣīb's List, welche einen höchst sagenhaften Eindruck macht¹, sondern eine Seuche die Festung zu Fall bringt.

Da fast alle handelnden Personen in Ṭabaristān den Statthalterposten innegehabt haben, ist es sehr wohl möglich, daß die Namen mit der Zeit verwechselt wurden und also keine ausschlaggebende Bedeutung bei Betrachtung dieser Ereignisse haben können.

Interessant ist die bis jetzt von mir unerwähnt gelassene Mitteilung Ibn al-Faqīhs (314) über den Feldzug des Ḥālid Ibn Barmak. Man beachte, daß hier wieder ein Statthalter genannt ist, so daß also, bis auf Abū 'l-'Abbās aṭ-Ṭūsī, alle sechs ersten Statthalter gegen den Iṣpehbed gekämpft haben mußten. Zur Bekämpfung des Iṣpehbed nach Ṭabaristān gesandt, bemächtigte sich Ḥālid aller der

¹ Über die Unglaubwürdigkeit dieser Zopyrusgeschichte vgl. MARQUART, *Die Assyriaka des Ktesias* (Philologus, Supplbd. VI 625—626). Es ist sehr bezeichnend, daß Ja'qūbī, der dieselben Feldherren nennt, die in der 3. Version vorkommen, gerade den Haupthelden fortläßt.

Schätze, welche die persischen Könige bei ihrer Flucht aus al-'Irāq nach Merw in den Bergen verborgen hatten. Dieser Feldzug des Ḥālid machte auf die Bewohner von Ṭabaristān einen solchen Eindruck, daß sie auf ihren Schilden bildliche Darstellungen von ihm und den Katapulten, die er in der Schlacht verwendet hatte, anbrachten¹. Der Iṣpehbed, erzählt Ibn al-Faqīh weiter, nahm Gift und starb, den Maṣmuḡān mit seinen Töchtern und deren Mutter, der Tochter des Iṣpehbed, schaffte Ḥālid nach Baḡdād zu al-Manṣūr.

Von einem Feldzuge Ḥālids erzählen noch Jāqūt (I 244) und der Verfasser des Werkes '*aḡā'ib al-maḥlūqāt wa ḡarā'ib al-mawḡūdāt*, also wahrscheinlich, Aḥmed Ṭūsī (*Mélanges Asiatiques* VI 373). Letzterer Autor erzählt, daß, bevor Ḥālid ins Land kam, zwei Jahre lang Abū 'I-Ḥaṣīb Statthalter gewesen war. Andre Autoren erwähnen den Ḥālid an dieser Stelle überhaupt nicht. Nach ihren Angaben war Ṣāliḥ Ṣāḥib al-Muṣallā derjenige, welcher die Töchter des Iṣpehbed und des Maṣmuḡān nach Baḡdād abfertigte und von den Schätzen Besitz ergriff. Diese Überlieferung geht auf Aḥmed Ibn al-Ḥārīt und Ḥalīfa Ibn Ḥajjāt zurück. Wir finden sie im *Kitāb al-'ujūn* (DE GOEJE, *Fragm.* I 229); bei Ṭabarī (III 136—137) und bei Ḥāfiṣ-i Abrū (DORN, *Muḥ. Quellen* IV 445).

MARQUART, *Ērānsahr*, 132—133², meint, der Feldzug Ḥālids

¹ DORN, *Mélanges Asiatiques* VI 651, übersetzt die betreffende Stelle folgendermaßen: „Die Ṭabaristāner bildeten nach diesen Siegen auf ihren Schilden und auf den Wurfmaschinen, womit er sie beschossen hatte, den Chalid ibn Bermek ab“ und meint, die entsprechende Stelle der '*aḡā'ib al-maḥlūqāt* (vgl. *Mil. as.* VI 373) sei ebenso aufzufassen. Ich finde, der Text Ibn al-Faqīhs kann nur so aufgefaßt werden, wie ich ihn übersetze.

² MARQUART, der drei Feldzüge unter al-Manṣūr annimmt, sieht in den auf uns gekommenen Münzen Ḥūrīds eine Bestätigung für die Angaben Ibn al-Faqīhs. Die ununterbrochene Münzreihe Ḥūrīds, sagt er, schließt mit dem Jahre 108 (= 141), dem Jahre der ersten Eroberung. Weiter gibt es Münzen aus den Jahren 111 (= 144) und 114 (= 147), die also den erneuten Aufständen des Iṣpehbed entsprechen würden. Nach meiner Berechnung sind hier die Jahre der *Hiḡra* nicht ganz richtig angegeben und müssen um ein Jahr verschoben werden: 142, 145, 148. MARQUART kannte die Münzen der Jahre 109 (Eremitage n^o 16), 113 (TORNBERG, *Symbolae* III 25—26 n^o 65, *Nova Acta R. Soc. Scient. Upsal.* 3 ser. II 1856—1858) und 115 (Eremitage n^o 18) nicht und las mit MORDTMANN auf den Münzen des Jahres 110 die Jahreszahl 60 (*ZDMG.* XIX 486 n^o 76). Meiner Ansicht nach schließt die ununterbrochene Münzreihe mit dem Jahre 111 und dann kennen wir Münzen der Jahre 113, 114 und 115. Münzen vom Jahre 112 sind fürs erste noch nicht zum Vorschein gekommen, ich halte das aber für


sei als Resultat einer neuen Empörung des Išpehbed anzusehen und sei also der dritte tabaristänische Feldzug unter al-Manšūr. Nach Ibn al-Faḳīḥs Erzählung zu urteilen, hat MARQUART darin recht. Dieser Autor zählt nämlich am betreffenden Orte die verschiedenen Statthalter Tabaristāns auf und gibt an, wie lange jeder einzelne Statthalter im Amte war. Bei Ḥālid angelangt, sagt er, Ḥālid habe das Amt eines Statthalters fünf Jahre lang bekleidet, und fügt hinzu: „er verrichtete Wunderdinge und bemächtigte sich der Schatzkammern der persischen Könige in aṭ-Ṭāq und der Töchter des Mašmuḡān“ (BGA, V 311). Daraus folgt eigentlich, daß Ḥālid von den Schätzen eben während seiner Statthalterschaft Besitz ergriffen hat. Andererseits steht dies aber in direktem Widerspruch zu den Angaben Tabarī, welcher erzählt, daß aṭ-Ṭāq schon von ‘Omar Ibn al-‘Alā’ erobert wurde und daß die Schätze der Festung, in welcher sich die Tabaristāner bis zuletzt verteidigten, von Šāliḥ Šāhib al-Muṣallā entgegengenommen wurden. Tabarī sowohl wie Ibn Isfendijār lassen die Töchter des Išpehbed und des Mašmuḡān auch viel früher nach Baḡdād geschafft werden. Der Išpehbed vergiftete sich im Jahre 144, die Münzen mit dem Namen Rauḥ¹ beweisen, daß Ḥālid nicht vor 147 Statthalter wurde. Ibn al-Faḳīḥ erzählt, daß der erste, der ins unzugängliche aṭ-Ṭāq eindrang, Minū-ḥehr war, der dort seine Schatzkammer einrichtete. Danach kam es auf Māzjār, welcher sich aller der Schätze aṭ-Ṭāqs bemächtigte². Hier widerspricht sich Ibn al-Faḳīḥ selbst, sonst hätte er an der betreffenden Stelle Ḥālid erwähnt. Tabarī ist aber in dieser Frage auch höchst unzuverlässig. Beide Berichte über die Feldzüge nach Tabaristān unter al-Manšūr beendet er mit der Mitteilung, daß die Prinzessinnen nach Baḡdād gebracht wurden und daß der Išpehbed starb. Die eine Prinzessin nennt er hierbei beide Male al-Baḥtarija,

einen bloßen Zufall. Eine genauere Untersuchung über die Münzen Tabaristāns hoffe ich in nächster Zeit dem Druck zu übergeben. Hier will ich nur betonen, daß sich aus der Nennung Ḥūršids auf den Münzen, meiner Meinung nach, keine Schlüsse ziehen lassen, da die Statthalter, allem Anschein nach, erst unter Ḥālid im Jahre 116 in eigenem Namen zu prägen anfangen.

1 LANE POOLE, *Catalogue of the Oriental Coins in the British Museum* IX 43 No. 56d. pl. IV. Die Buchstaben am Rande des Avers müssen nicht روح, sondern روح gelesen werden, wie das auf einem ebensolchen, etwa vor 12 Jahren von der Eremitage erworbenen Dirhem ganz klar zutage tritt.

2 Ausführliche Beschreibungen von aṭ-Ṭāq geben, außer Ibn al-Faḳīḥ, Jāqūt, III 490 (am ausführlichsten), und Zakarija Qazwīnī, II 238—239.

so daß gar kein Zweifel sein kann, daß er beide Male von einem und demselben Ereignis spricht.

Eine Aufklärung finden wir bei Jāqūt, I 244, der den Ḥālid nicht at-Ṭāq, sondern Ustūnāwend¹, die Festung von Dunbāwend, in der Nähe von ar-Rai belagern läßt. Als Gegner Ḥālids, mit dem er Krieg führte, nennt Jāqūt nicht den Iṣpehbed, der ja auch zur Zeit von Ḥālids Statthalterschaft längst tot war, sondern den Maṣmuḡān, den Herrn jener Gegend. Von Schätzen, die bei Einnahme dieser Festung erbeutet wurden, spricht Jāqūt nicht, wohl aber von zwei Töchtern des Maṣmuḡān, welche beide nach Baḡdād gebracht wurden und von denen die eine al-Baḡrija hieß und Mutter des al-Manṣūr Ibn al-Mahdī wurde. Aus dieser Mitteilung sehen wir, daß Jāqūt im letzteren Falle dieselbe Begebenheit meint, welche Ṭabarī am Schlusse seiner beiden Feldzugsberichte erzählt. Ibn al-Faqīh nennt hier (314) drei Prinzessinnen, während er dort, wo er vom Feldzuge des Abū 'l-Ḥaṣīb spricht, keine einzige erwähnt. Die eine, Umm Ibrāhīm Ibn al-'Abbās, nennt Ṭabarī am Schlusse seines ersten Berichtes, die zweite, Šakla, tritt in Ṭabarīs zweitem Bericht auf, die dritte endlich, die den al-Mahdī heiratete und Mutter des Isma'īl Ibn al-Mahdī wurde, ist wahrscheinlich mit der al-Baḡtarija identisch². Unerwähnt läßt Ibn al-Faqīh die . Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß mit den Namen der gefangengenommenen Prinzessinnen eben solch eine Konfusion entstanden ist, wie überhaupt mit dem ganzen Bericht über die Eroberung Ṭabaristāns, und daß der Feldzug Ḥālids nicht eine Eroberung Ṭabaristāns zum Ziele hatte, sondern, eben wie Jāqūt auch angibt, die Bekämpfung des Maṣmuḡān. Mit Sāliḥ Šāḥib al-Muṣallā hat es wohl die Bewandnis, daß er nach Eroberung Ṭabaristāns hingeschickt wurde, um die Siegesbeute in Empfang zu nehmen, während Ḥālid einige Jahre später, als Statthalter, den Maṣmuḡān bezwang und dessen Töchter nach Baḡdād abführte³.

1 H. RAWLINSON (*Proceed. R. Geogr. Soc.*, New Ser. V 172) identifiziert dies Ustūnāwend mit der Festung Firūzkūh.

2 Vgl. *BGA* V 314, Anm. e.

3 Mir ganz unverständliche Daten gibt LE STRANGE, *The Lands of the Eastern Caliphate* 371—372. Mit Hinweis auf die eben angeführte Stelle Jāqūts behauptet er, daß der Iṣpehbed von Jahjā Ibn Ḥālid bekämpft wurde und daß dieser selbe Jahjā Ibn Ḥālid auch die Töchter des Iṣpehbed nach Baḡdād geschafft habe. Die eine Tochter soll den Namen Baḡrija gehabt haben, der Chalife al-Manṣūr soll sie geheiratet und mit ihr den späteren Chalifen al-Mahdī gezeugt

Die Festung, welche den Muḥammedanern bis zuletzt Widerstand leistete, nennt Ibn al-Faḡīh aṭ-Ṭāq. Diese Festung, sagt er, war früher die Schatzkammer der persischen Könige. Der erste, der sie dazu verwendete, war Minūčehr. Später bewahrte hier Māzjār seine Schätze. Diese Nachrichten passen nicht so recht zu den Angaben anderer Autoren; deshalb ist es notwendig, jeden Punkt dieses Berichtes einzeln zu untersuchen.

Ibn al-Faḡīh, 310, erzählt, daß sich in der Nähe von aṭ-Ṭāq eine Quelle befinde, die, wenn sie verunreinigt wird, einen Sturm hervorrufe, der so lange anhalte, bis das Wasser wieder rein ist. Ebenso Jāqūt III 490—491. Zakarijā' Qazwīnī, II 239, 270, und Ḥamdallāh Qazwīnī, *Nuḡhat al-qulūb*, 277, erzählen dasselbe von einer Quelle Bādḡāne, 5 Meilen von Dāmḡān¹. Auch Abū 'l-Faḡl al-'Allāmī (*Akbarnāma*, transl. by H. BEVERIDGE, *Bibl. Ind.*, new ser. n^o 910 I 435) bezieht dies Naturwunder auf eine Quelle bei Dāmḡān². Im Jahre 951 H. soll der Bāberide Humājūn diese Quelle in Augenschein genommen haben.

Nun erzählt HOLMES, *Sketches on the Shores of the Caspian*, 320—322, bei Beschreibung seiner Reise von Astrābād nach Semnān, daß er ca. 3 Meilen von Čahārdih an den Ruinen einer großen kreisförmigen Befestigung vorübergekommen sei; 3 oder 4 Meilen von

haben. Man darf doch nicht vergessen, daß al-Mahdī zur Zeit der Eroberung von Tabaristān schon Statthalter von Ḥurāsān war. Bahrija oder Bahtarija wurde eben von diesem al-Mahdī geheiratet und ihr Sohn hieß Maṣṣūr. Dieser Maṣṣūr Ibn al-Mahdī war im Jahre 196 Statthalter von al-Baṣra (Ṭabarī III 857), nahm in Jahre 199 an der Unterdrückung des Aufstandes des Abū 's-Sarāja teil (Ṭabarī III 980) und wurde im Jahre 201, da er sich nicht Chalife nennen lassen wollte, von der Bevölkerung Bagdāds zum Emīr und Stellvertreter al-Ma'mūns in al-'Irāq gewählt (Ṭabarī III 1001, 1005—1006).

1 Beide Autoren schreiben dies selbe Naturwunder auch einer Quelle auf dem Berge Ṭāriq in Tabaristān zu (Zakarijā Qazwīnī I 167; *Nuḡhat al-qulūb* 197, 198). Ṭāriq, das bei keinem älteren Schriftsteller erwähnt wird, ist wohl nur ein Schreibfehler für Ṭāq. Außerdem wird dasselbe auch von einer Quelle bei Ġazna erzählt (Zakarijā Qazwīnī I 193; *Nuḡhat al-qulūb* 278). Bāber erzählt, er habe über solch eine Quelle bei Ġazna in einigen Büchern gelesen. Zur Zeit Sebukteḡīns soll sie eine ganze Armee vernichtet haben. Bāber hat selbst in Ġazna Nachfragen angestellt, aber nichts Positives mehr ermitteln können. (Bāber, ed. ILMINSKI 171; Übers. PAVET DE COURTEILLE I 305; Übers. LEYDEN and ERSKINE 149—150; RITTER, *Erdkunde* VI, 1 p. 143).

2 PRICE, *Chronological Retrospect* III 840—841, bezieht diese Worte Abū 'l-Faḡls auf Beṣṭām.

dieser Festung entfernt, sagt er, befindet sich, zwischen Čahārdih und Češme-i 'Alī, eine Quelle, Gendāb genannt, die sich gerade durch dies Naturwunder auszeichnen soll. HOLMES warf versuchsweise etwas Schmutz ins Wasser, aber der Himmel blieb ebenso unbewölkt wie vorher. Trotzdem glaubt die Bevölkerung der umliegenden Dörfer fest an das Wunder.

MORIER¹, BODE², BLARAMBERG³, RITTER⁴, MELGUNOF⁵, EASTWICK⁶ und CURZON⁷ nennen die Quelle, die sich durch besagtes Naturwunder auszeichnet, nicht Gendāb⁸, sondern Češme-i Bād. FERRIER⁹ erzählt, daß alljährlich von Anfang Mai bis Ende September in Dāmġān ein fürchterlicher Wind wehe; EUAN SMITH¹⁰ zufolge, schreiben die Perser dies der Wirkung einer Quelle zu, welche, 2 *Farsah* von Dāmġān entfernt, im Gebirge springen soll und, verunreinigt, einen Sturm hervorrufe. FRASER¹¹ erzählt diese selbe Geschichte von einer Quelle bei Dewletābād, 10—12 Meilen südwestlich von Dāmġān¹². Allerdings ist hier zu bemerken, daß weder TRUILHIER¹³, noch CL. CLERK¹⁴ oder R. GIBBONS¹⁵ an den Or-

1 MORIER, *A Second Journey* 370. Sein Reisegefährte CAMPBELL machte denselben Versuch wie HOLMES, mit dem gleichen Resultat.

2 BODE, *Očerki turkmenskoi zemli (Otečestvennyja Zapiski* 1856, 144—145).

3 BLARAMBERG, *Statističeskoje obozrenije Persii*, 181.

4 RITTER, *Erdkunde von Asien* VI, 1, p. 510.

5 MELGUNOF, *Das südliche Ufer des Kaspischen Meeres* 144—145.

6 EASTWICK, *Journal of a Diplomat's three Years Residence in Persia*, London 1864, II 161.

7 CURZON, *Persia and the Persian Question*, I 287, zitiert noch FRASER, *A Winter's Journey*, II 400, ein Werk, welches ich leider nicht benutzen konnte, und BAKER, *Clouds in the East*, 138. Letzteres Zitat ist falsch.

8 BENDEREW, *Astrabad-Bastamskij rajon Persii*, Maršrut No. 1, p. 1—4, kennt einen Ort Kondab etwas nördlich Bārkulā. MACGREGOR, *Narrative of a Journey through the Province of Khorasan* II 156—157, nennt so einen Fluß und Ort zwischen Tāš und dem Čālčālġānpass, bedeutend östlicher als Čahārdih. NAPIER, *J. R. Geogr. Soc.* 46, p. 73, nennt diesen Fluß Gaadab. (Wohl ein Druckfehler.)

9 FERRIER, *Caravan Journeys* 72.

10 *Eastern Persia, an Account of the Journeys of the Persian Boundary Commission* 1871—72, I 381.

11 FRASER, *Narrative of a Journey into Khorassan* 312—313.

12 Vgl. RITTER VI, 1 p. 463.

13 *Bull. Soc. Géogr.* IX 1838, p. 127—133.

14 *Journ. R. Geogr. Soc.* XXXI 1861, p. 40.

15 *Journ. R. Geogr. Soc.* XI 1841, p. 151.

ten, wo sie von Dewletābād sprechen, diese Quelle erwähnen. Die Vermutung liegt daher nahe, daß FRASER dasselbe Ćešme-i Bād meint¹.

Nun gibt es ein Dorf Tāq oder Tōq, das gerade in dieser Gegend, etwa 5 Meilen nördlich von Dāmġān liegt². MELGUNOF, 144, sagt von diesem Dorfe, daß es von Mauern mit Schießscharten umgeben sei und wie eine Festung aussehe. TOMASCHEK, I. I., (ebenso DORN, *Reise nach Masanderan*, 158) identifiziert dieses Tāq mit der Festung der Işpehbede, welche von den arabischen Autoren erwähnt wird. „Nach Beladhori“, schreibt er, „war Tāq eine Veste in Tabaristān, auf der Route nach Qūmis, wohin sich beim Anzug der Araber der Aspahbed des Landes geflüchtet hatte.“ Der Hinweis auf Belādūrī ist hier nicht richtig, denn Belādūrī erwähnt die Festung aṭ-Tāq überhaupt nicht³. Erwähnt wird sie, wie wir gesehen haben, bei Tabarī und Ibn al-Faḡīh. Nach Ibn al-Faḡīh soll der Işpehbed gerade in dieses Tāq mit der Wunderquelle geflohen sein. Die Lage dieses heutigen Tāq paßt aber nicht recht zu den Berichten der ara-

1 D'HERBELOT, *Bibliothèque orientale* 152, sagt, daß Badkhaneh der Name einer Quelle in der Provinz Dāmġān ist, in der Nähe einer Ortschaft Hava. Die Quelle, sagt d'HERBELOT, wird auch Ćešmebād genannt, weil dort zu einer gewissen Jahreszeit ein so heftiger Wind weht, daß Mensch und Tier in die Höhe gehoben und sogar Bäume entwurzelt werden. Havat liegt, nach HOLDICHs Karte, etwa 30 Meilen nordwestlich Dāmġān. (S. auch die russische Generalstabskarte, Tiflis 1886; 20 Werst = 1 Zoll). Es ist bemerkenswert, daß einige Reisende im Tal des Sefīdrūd, oberhalb Menġils (südlich Enzeli) auch einen sehr starken Nordwind beobachtet haben. Dort kann ein Fußgänger nur mit weit vorgebeugtem Kopf und großer Anstrengung vorwärtskommen (POLAK, *Mitteil. d. Geogr. Gesellsch. Wien* 1883, p. 57; HOUTUM SCHINDLER, *Z. Ges. f. Erdkunde* XIV 1879, p. 121; RAUSCH v. TRAUBENBERG, *Hauptverkehrswege Persiens*, Halle 1890, p. 58). Eine wissenschaftliche Erklärung dieses Phänomens gibt HOUTUM SCHINDLER, a. a. O.

2 TOMASCHEK, *Zur historischen Topographie von Persien* I 82 (S. B. phil. hist. Classe d. Wiener Akad. 1883). Ebenso ist die Entfernung auf der Karte von HOLDICH angegeben. Vgl. DORN, *Caspia*, 128; dagegen MORDTMANN, *Hekatompylos* (S. B. k. bayer. Akad. 1869, 529).

3 Belādūrī, 402, erwähnt nur den Ort aṭ-Tāq in Seġestān, vgl. BGA I 247; II 303; III 306, 350; Jāqūt III 491. Unter den vielen bei VULLERS, *Lex. pers. lat.* II 527, angegebenen Bedeutungen des Wortes *tāq* ist auch „nomen urbis in Sīstān et nomen arcis in Tabaristān“ zu lesen. VULLERS beruft sich dabei auf BARETTO, *Sems al-luġat*, Calcutta 1806, und auf zwei Stellen bei Mirkhond *Hist. prim. reg.* 157—158, 39, 10 (fälschlich 18 angegeben) und *Hist. Gaznev.* 118. An beiden letztgenannten Orten wird nur das in Seġestān gelegene Tāq erwähnt.

bischen Autoren über den Feldzug, und deshalb scheint es mir geboten, bei diesem Punkte etwas länger zu verweilen.

Ibn al-Faḡihs Bericht zufolge, rückte Abū 'l-Ḥaṣīb längs dem Wege, der nach Ġurġān führt, und Abū 'Aun — längs dem Wege, der nach Qūmis führt, vor. Ibn Isfendijār läßt den Abū 'Aun längs dem Ġurġāner Wege vorrücken, den Abū 'l-Ḥaṣīb aber längs der Straße von Zārim und Šāhkūh.

Der Weg von Ġurġān nach Ṭabaristān ist ganz klar. Er führt von Ġurġān über Astrābād nach Tamīsa (*BGA* I 216; II 275). Außer diesem Wege nach Ṭabaristān erwähnen die arabischen Geographen des X. Jahrhunderts nur noch den direkten Weg von ar-Rai nach Amul (*BGA* I 214—215; II 274; III 372). Ibn al-Faḡih (303) erwähnt noch kurz eine Straße von al-Ġibāl (*Ṭarīq al-Ġibāl*), an welcher der Ort Šalanba, 30 Farsaḥ von Sārī entfernt, gelegen haben soll. Auf STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänzungsheft 118) ist ein Ort Šalambe verzeichnet, südlich von der Stadt Demāwend, an der Straße Ṭeherān—Fīrūzkūh.¹ Daraus kann man

1 Von Sārī über Fīrūzkūh nach Šalambe sind STAHLs Karte zufolge wirklich gegen 30 Farsaḥ. Šalanba und Wima werden von Isṭahṛī 209 (Ibn Hauqal 270. Jāqūt III 315 hat Šalamba) als zum Gebiet von Dunbāwend gehörig erwähnt.

OUSELEY, *Travels* III 331 (vgl. RITTER VI, 1 p. 566—567), meint, Wima sei eine falsche Schreibung für Dīma (vgl. DORN, *Muk. Quellen* IV 39) und der Ort mit der Stadt Demāwend identisch. Dies wird wohl kaum richtig sein, denn Ibn al-Faḡih, 274, nennt beide Orte (Wima und Dunbāwend) nebeneinander, allerdings aber nur an dieser einen Stelle, während Isṭahṛī, Ibn Hauqal, Muqaddasī, Ibn Ruste und Mas'ūdī, und auch Jāqūt und Abū 'l-Fidā, nur den Berg und die Provinz Dunbāwend erwähnen.

STAHL, *Peterm. Mitteil.* 1907, p. 128, identifiziert Wima mit Fīrūzkūh. Nach Angabe Jāqūts, IV 944, war Wima ein Städtchen in Ġibāl, zwischen ar-Rai und Ṭabaristān. Ihm gegenüber lag die Festung Fīrūzkūh. Diese Definition: „zwischen ar-Rai und Ṭabaristān“, wäre dieser Identifizierung entschieden hinderlich; wenn man aber in Betracht zieht, daß der Weg von ar-Rai nach Sārī wirklich über Fīrūzkūh führt, gewinnt STAHLs Ansicht an Wahrscheinlichkeit, zumal Jāqūt, I 786—787 (vgl. III 930), sagt, daß die Festung Fīrūzkūh über Wima emporrage und daß ihr gegenüber in der Niederung Semnān liege. Zahīr ad-Dīn, 338, sagt, Wima sei ein Ort in der Nähe der Feste Fīrūzkūh. Da Zahīr ad-Dīn an dieser Stelle erzählt, daß das Gebiet von Demāwend von einem Türken Pūlād Qijā verwaltet werde, aber Wima scheinbar nicht zu diesem Gebiet gehörte, ist wohl anzunehmen, daß es näher zur Festung Fīrūzkūh lag, als die Stadt Demāwend.

MARQUART, *Erānsāhr* 127, nennt Šalanba den Hauptort des Distriktes von Demāwend. Isṭahṛī 209 zufolge (ebenso Šādiq Isṭahṛī; OUSELEY, *Travels*

schließen, daß Ibn al-Faqīh unter der Straße von al-Ġibāl die Straße meint, die von Sārī über Fīrūzkūh nach ar-Rai führte. Es könnte aber ev. auch die Route Āmul — ar-Rai damit gemeint sein.

Die Straße von Qūmis nach Ṭabaristān wird nirgends erwähnt, wohl aber eine Straße von Qūmis nach Ġurgān. Diese Straße führt von Bestām über Ġuhaina nach Ġurgān. (BGA I 217; II 276; III, 372). TOMASCHEK (*S. B. d. Wiener Akad. ph.-hist. Klasse* 1883, 83) zufolge, ist Ġuhaina identisch mit dem heutigen Rāmijān, welches, nach MELGUNOFs (114) Beschreibung, ein Dorf im *Bulak* Fenderisk, 15 *Farsaḥ* von Astrābād entfernt, ist¹. Diese Straße kann höchstens der Feldherr benutzt haben, welcher von Ġurgān aus einrücken sollte, um eben nach Ġurgān zu gelangen, nicht aber der Feldherr, welcher von Qūmis her vorging.

Bekannt ist der *Bulak* Šāhkūh u Sāwer (MELGUNOF 114²; HOLMES I. I. 284, 291) im Gebirge an der Grenze der drei Provinzen Astrābād, Šāhrūd—Bestām und Māzanderān. (MELGUNOF, 102). Eben dort befindet sich der Berg Šāhkūh, dessen mit Schnee bedeckter Gipfel vom Meere aus sichtbar ist (MELGUNOF. 21; 134). Zwei Dörfer führen diesen Namen, das eine, Bālā-i Šāhkūh, liegt links vom Wege, am Abhang eines Berges, das andere, Pāin Šāhkūh, liegt auf einer Erhöhung, am Fuße des Gebirges. Endlich kennt MELGUNOF, 131, noch ein Flößchen Šāhkūh, das auf dem Gebirge Ġelālī, in der Nähe von Šāhkūh entspringt, zwischen zwei parallel laufenden Gebirgsketten in das Tal Čaman Sāwer herabfließt, und in die Nikāh mündet, welche östlich von Sārī fließt und unter dem Namen

III 331, der den Ort Dīma nennt) sollte man eher meinen, Wīma wäre der Hauptort gewesen, wie auch LE STRANGE, *The Lands of the Eastern Caliphate* 371, angibt und scheinbar auch DE GOEJE meinte (BGA III 392a). Die Angabe in WÜSTENFELDS Jāqūt, III 503, daß Wīma nur sechs *Farsaḥ* von Māmṣīr entfernt war, ist schon von DE GOEJE (BGA V 302i; vgl. Jāqūt V 297) richtiggestellt worden.

1 S. die Karte bei ARTAMONOW, *Astrabad-Šahrudskij rajon*. Nach DORN, *Reise nach Masanderan* 84, beträgt die Entfernung bloß 13 *Farsaḥ*; nach BENDEREW (*Astrabad-Bastamskij rajon*, *Maršrut* No 14, p. 175—177) — 74 *Werst*. BODE (*Otočestvennyja Zapiski* 1856 p. 178—179) brauchte von Astrābād bis Rāmijān 3 Tage. Er sagt, daß zwischen Rāmijān und dem Flusse Ġurgān eine Entfernung von 3 *Farsaḥ* ist. Von Rāmijān bis Bestām sind 2 Tagereisen.

2 In der deutschen Ausgabe steht Šāhkūh i Sāwer, weil der Übersetzer das russische i (= und) für eine Idäfetverbindung gehalten hat. Vgl. die russische Ausgabe 72.

Körbārān ins Meer fällt. Es unterliegt keinem Zweifel, daß unter der Route von Zārim und Šāhkūh dieselbe Straße gemeint ist, welche Ibn al-Faḳīh *Tarīq Qamis* nennt.

Die kürzesten Straßen von Šāhrūd nach Astrābād, resp. nach der Meeresküste, führen hauptsächlich über Tāš oder über Češme-i 'Alī¹ A. Über Tāš.

1. Von Šāhrūd nach Tāš, dann über den Paß Weḡmenū nach Heftčešme, über den Paß Ġilenk Bulend² ins Tal von 'Alīābād und über den Paß Qūzluq durch das Tal Garm Dašt und am Dorfe Kijāret vorbei nach Astrābād³.

2. Von Tāš über den Paß Čālcāljan nach Šāhkūh-Bālā; von dort ins Čarbāḡtal hinunter und über einen steilen Gebirgspaß (MACGREGOR ging über den Talūpaß) des Larchgebirges in das Zijārettal; an den Quellen Sijāhāne und Šerbet, wo sich der Fels Taht-i 'Omar befindet, nach Zijāret, welches 2½ Stunden von Astrābād entfernt ist⁴.

1 Die bequemste Straße von Šāhrūd nach Astrābād führt über den Gebirgspaß Surme und weiter durch den *Bulak* Ketül. Im ganzen 111¼ Werst (BENDEREW, *Astrabad-Bastamskij rajon*, Maršrut No. 9, p. 76—91). Weniger bequem ist der nahe davon gelegene Weg über den Paß Gurei, 118 Werst. (ARTAMONOW, *Astrabad-Sahrudskij rajon* I 186—188, II 7.

2 So MELGUNOF. LOVETT nennt ihn Jaling Miling, RABINO — Jerin Berin.

3 LOVETT, *Proceedings R. Geogr. Soc.* new ser. V, 76—78; MELGUNOF 141—143, CONOLLY, *Journey to the North of India* I 182 (*Rāh-i Qazluq*, im ganzen 18 *Farsah*; BLARAMBERG, *Statistisches obozrenije* 179; BOWER and GOLD-SMID (*Proceed. R. Geogr. Soc.* XVII, 1873, p. 193—194) zufolge 75 Meilen; RITTER VI, 1 p. 474; MACGREGOR, *Narrative of a Journey* II 156, 158; KHANKOFF, *Mémoire sur la partie méridionale de la Perse Centrale* 72—73; STAHL, *Peterm. Mitteil.*, Ergänzt. 118 p. 16; Sven HEDIN, *Genom Khorasan och Turkestan* 89—97; SARRE, *Z. Gesellsch. f. Erdkunde* 1902, p. 111; RABINO, *Diplomatic and Consular Reports*, annual series 1909, No. 4381 p. 19; BODE, *Nouv. Annales des Voyages* 1852, I p. 239; CL. CLERK, *J. R. Geogr. Soc.* XXXI 1861, p. 41; RAUSCH VON TRAUBENBERG, *Hauptverkehrswege* 63. Am ausführlichsten beschrieben bei BENDEREW, *Astrabad-Bastamskij rajon*, Maršrut No. 8 p. 65—75 (93 Werst), und ARTAMONOW, *Astrabad-Sahrudskij rajon* I 181—184, mit Karte (106 Werst) II 7, 98, 117. Jetzt geht hier eine Telegraphenlinie; S. STOLZE und ANDREAS, *Die Handelsverhältnisse Persiens* (*Peterm. Mitteil.*, Ergänzungsheft 77, 1885, p. 28; die Karte zu STAHLs Arbeit (*Peterm. Mitteil.*, Ergänzungsheft 118); *Eastern Persia Boundary Commission* I 379; RABINO, I. I., p. 4; BENDEREW, I. I., Maršrut No. 8, p. 68; ARTAMONOW, I. I. II 98.

4 LOVETT, I. I., 74—75, 82; BLARAMBERG 179—180; CONOLLY, I. I., I, 182—185 (16 *Farsah Rāh-i Zijāret*); RITTER VI, 1 p. 474—475; MACGREGOR,

Die Straße von Qūzluq gilt für bequemer, die andere ist aber kürzer¹.

3. Von Tāš nach Šāhkūh-Bālā, dann längs dem Flusse Šāhkūh durch den Paß Ludian ins Sāwertal und durch den Paß Ġehānnumā nach Astrābād, oder nach Westen — Rādkān-Bārkulā-Gez².

B. Über Češme-i 'Alī und Čahārdih.

Von Šāhrūd nach Westen über Mihmāndūstī³ nach Čahārdih, weiter durch die Schlucht Šemšīrbur ins Tal Čaman Sāwer und von dort entweder nach Westen: Bārkulā—Gez oder mit MORIER und SVEN HEDIN nach Nordosten, über Ġehānnumā nach Astrābād⁴.

FORSTER (*Journey from Bengal to England* II 185—197; RITTER VI, I p. 475—479) ging von Šāhrūd nach Dih-i molla, dann nach Tāq, von dort nach „Killautau“ (=Kelāta in der Nähe von Češme-i 'Alī), weiter nach „Killausir“ (Kaleh-i sir auf LOVETTS Karte) an der Grenze von Hezār Ġerīb, und durch diesen *Bulak* in sechs Tagemärschen nach Sārī

BODE, *Očerki turkmenskoj zemli* (*Otečestw. Zapiski* 1856, p. 144) erwähnt drei Straßen von Dāmġān nach Astrābād, die alle drei über Čahārdih führen:

I. I., II, 156—159 (Road of Shahkooh and Zeearutt); RABINO, I. I. 19; CL. CLERK, I. I. 41; RAUSCH v. TRAUBENBERG, 62; BENDEREW, I. I. Mašrut No. 8 p. 65, 74; ARTAMONOW, I. I. I, 185—186, II 7, 98, 117 (100 Werst).

1 BLARAMBERG, I. I. 179; STAHL, I. I. 16; BENDEREW, I. I., Mašrut No 8 p. 74.

2 MELGUNOF, 131—140; NAPIER, *Journ. R. Geogr. Soc.* 46, p. 70—73; LOVETT, I. I. 74; ARTAMONOW, I. I. I 178—181; II 97, 117; BOWER, *Proceed. R. Geogr. Soc.* 17 p. 193, sagt, daß der Weg nach Gez ungefähr 2 Meilen von Tāš von der Qūzluqstraße abzweigt. MACGREGOR, I. I. II 157—158 nennt als Zwischenstationen auf der Route Šāhrūd—Bender-i Gez die Orte Marghazar, Aragee, Barkulla. Am ausführlichsten ist diese Route von BENDEREW, I. I., Mašrut No 1, p. 1—14 beschrieben worden.

3 Nach Hamdallāh Qazwīnī, *Nuzhat al qulūb* 174, müßte dies das alte Haddāda sein und nicht Dih-i molla, wie TOMASCHEK (*S. B. phil. hist. Classe Wiener Akad.* 1883, p. 82) angibt. BLARAMBERG sagt, Haddāda liege gegenüber Dih-i molla; HOUTUM SCHINDLER (*Nuzhat al-qulūb*, übers. v. LE STRANGE 168) sagt, Haddāda und Mihmāndūst seien jetzt 2 verschiedene Dörfer, 10 Meilen von einander entfernt.

4 MELGUNOF, 143—145; BLARAMBERG, 181—182, 218; BODE, *Otečestwennyyja Zapiski* 1856, 144; RITTER VI, I p. 475; MORIER, *A second Journey* 371—373; SVEN HEDIN, *Genom Khorasan och Turkestan*, 60—71 und Karte

1. Dāmġān—Češme-i 'Alī—Čahārdih—Sāwer—Mijāndere—Astrābād (Straße von Čemurz)¹.

2. Dāmġān—Češme-i 'Alī—Čahārdih—Čehānnumā—Astrābād (Straße von Šundūqšeken)².

3. Dāmġān—Češme-i 'Alī—Čahārdih—Šāhkūh—Zijāret—Astrābād (Straße von Zijāret)³.

TRUILHIER, I. I. 133, erwähnt noch zwei Straßen von Dāmġān nach Sārī: „De Damghan à Tchardey 6 *Fars.*., à Pabendey 4 *Fars.*., à Lai 6 *Fars.*., à Okorka 6 *Fars.*., à Sārī 6 *Fars.*.“⁴ und „De Damghan à Astanu 5 *Fars.*., à Sorkhadey 4 *Fars.*., à Kiousser 6 *Fars.*., à Chavilasch 5 *Fars.*., à Sari 6 *Fars.*.“⁵ und betont, daß alle diese Straßen gebirgig und schwer passierbar seien. EASTWICK, *Journal of a Diplomatic Residence* II 163, spricht von zwei guten Straßen, welche von Dāmġān nach Māzanderān führen und von denen die eine über Češme-i 'Alī in drei Tagemärschen nach Sārī führen soll⁶.

1 Vgl. HOLMES, *Sketches*, 313—325. Dieselbe Route, nur von Čaman Sāwer über Bārkuā nach Gez beschreibt ARTAMONOW, I. I. 176—178; II 97.

2 Hier scheint BODE ein Versehen untergelaufen zu sein. Šundūqšeken ist, nach MELGUNOF, 133, eine Bergschlucht, 2 *Farsah* östlich Čehānnumā und 3 Werst von der Schlucht Qūzluq (p. 134) entfernt. Der Zijāretpaß ist, nach BENDEREW, I. I., Maršrut No 8, p. 69, nur eine Werst westlich von Qūzluq. Wenn diese Angaben richtig sind, dann kann die Straße von Čehānnumā schwerlich *Rāh-i Šundūqšeken* heißen. Vgl. MORIER, *A Second Journey*, 381—382; TRUILHIER, *Bull. Soc. Géogr.* IX 1838, p. 133; MELGUNOF, 143; SVEN HEDIN, I. I. 51—71.

3 TRUILHIER, *Bull. de la Société Géogr.* IX 1838, p. 133; ARTAMONOW, II 98; BENDEREW, I. I., Maršrut No 7, p. 48—64.

4 Auf der russischen Generalstabskarte (20 Werst = 1 Zoll), Tiflis 1886 ist ein Ort Pawendi angegeben, der in der Luftlinie über 6 *Farsah* von Čahārdih entfernt ist. Die Orte Lai und Okorka (RITTER VI, 1 p. 469, hat statt des letzteren Namens Akorba) habe ich nirgends finden können. Leider habe ich die Reisebeschreibung NIEDERMEYERS, welcher gerade Hezār Ġerib bereist hat (*Mitteil. Geogr. Gesellsch. München*, 1913) nicht benutzen können.

5 Alle Orte dieser Route sind auf der Karte von HOLDICH (1897) angegeben: Astanu, Surkhdeh, Kaiusart, Shahbilash, Sari. TRUILHIERS Kiousser ist entschieden mit Kaiusart und nicht mit Kalaisir zu identifizieren, da letzterer Ort zu nah von Surhdih und zu weit von Šāhbilāš entfernt ist.

6 SVEN HEDIN, *Genom Khorasan och Turkestan*, 57, sagt von diesen Straßen, daß die, welche von Dāmġān über Čehānnumā nach Astrābād führt, der kürzeste Weg sei, welcher Astrābād mit der persischen Hochebene vereinigt. Von weit größerer Bedeutung sei aber die westliche Straße über Āmul und die östliche über Šāhrūd. In den 1870er Jahren galt noch die Straße von Firūzkūh für die wichtigste Verkehrsader mit Māzanderān, aber schon damals sah NAPIER

Die Tiefebene von Astrābād wird von der Ebene von Dāmġān und Šāhrūd durch das Elburzgebirge geschieden, welches sich in drei parallel laufenden Gebirgsketten von WSW nach ONO hinzieht. Die nördliche Kette heißt Pedbār, die südliche — Topāl. Der mittlere Höhenzug wird Šāhkūh genannt (ARTAMONOW, *Astrabad-Šahrudskij rajon* I, Rekognoscirówka 152, II 4; BENDEREW, I. I. 88). Die Šāhkūhkette reicht E. RÉCLUS (*Nouv. Géogr. Univ.* IX, 151—152; MELGUNOF, 133) zufolge, von der Schlucht Šemširbur, nördlich Čahārdih, bis etwa zur Schlucht Čālčālġān, die vom eigentlichen Berge Šāhkūh 1 *Farsaḥ* entfernt ist (MELGUNOF, 135). Der Čālčālġānpaß kreuzt eigentlich schon einen Ausläufer des Šāhkūh, nach STAHLs und LOVETTs Karten — die Šelege-Berge¹. BENDEREW (I. I., Maršrut No 8 p 72) bezeichnet mit dem Namen Šāhkūh den ganzen mittleren Höhenzug bis zum Paß Weġmenū², rechnet also die Šelegeberge auch noch mit zum Šāhkūh. ARTAMONOW, II 4, rechnet den Šāwārkūh³, nördlich Šāhrūd auch noch zur Šāhkūhkette (vgl. auch I 152). Nach NAPIERS Definition (*J. R. Geogr. Soc.* 46, p. 72) reicht die Šāhkūhkette von Češme-i-'Alī bis zur Ebene von Šāhrūd.

CURZON (*Persia and the Persian Question* 188) nennt die ganze Gebirgskette, welche Astrābād von Šāhrūd trennt, Šāhkūh, und behauptet, die beiden Straßen (über Zijāret und über den Qūzluqpaß) kreuzten eben dieses Šāhkūhgebirge. EUAN SMITH (*Eastern Persia, Account of the Boundary Commission* I, 378) sagt, Šāhrūd liege am Fuße eines Ausläufers des Šāhkūh. Gegenwärtig heißt

es kommen, daß der neue vom Schah gebaute Weg längs dem Herāz Flusse ihr den Rang ablaufen werde (*J. R. Geogr. Society* 46, p. 65—66).

1 Nach MELGUNOF, 134, Šālekūh شاله كوه. BENDEREW, 88, zufolge kreuzt der Čālčālġānpaß das Elburzgebirge zwischen dem Gerġānukamm und dem Berge Šelegu.

2 STAHL, *Peterm. Mitteil.*, Erg. 118, p. 16, rechnet den Weġmenūpaß zu den Šelegebergen und sagt (p. 18) auch von Šāhkūhbālā, das es auf den Šelegebergen liege, während Šāhkūhpāin am Ufer eines Baches liege, der vom Šāhkūh herabfließt. MELGUNOF 134 zufolge, liegen die Šālekūh-Berge östlich von Bālā-i Šāhkūh. RÉCLUS (IX 152) sagt, Bālā-i Šāhkūh liege am nördlichen Abhange des Šāhkūh.

3 Das Tal südlich von Tāš wird von Norden von den Šāhwārbergen, von Süden vom Topālgebirgskamm umsäumt (LOVETT, p. 78; MACGREGOR II 155). Nach MELGUNOF, 135, liegt der Berg Šāhwār östlich Tāš, welches vom Čālčālġān 2 *Farsaḥ* entfernt ist. (MELGUNOF 136.) Westlich erheben sich die Šentuberger, die einen Ausläufer des Šāhkūhgebirges bilden (LOVETT 78).

der ganze *Bulak*, mit den Orten Rādkān und Tāš, Šāhkūh u Sāwer¹ und Tāš ist der Hauptort dieses *Bulaks*².

Mit der Straße von Šāhkūh wird ein Weg gemeint sein, der entweder an diesem Berge oder am Höhenzuge dieses Namens vorüberführte. Es kann also sowohl ein Weg über Tāš wie auch ein Weg über Čahārdih darunter verstanden werden.

Schwieriger als die geographische Lage von Šāhkūh ist die Lage des anderen bei Zahir ad-Din genannten Ortes, Zārim, zu bestimmen. Auf STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118) ist eine Bergkette Zarinkūh verzeichnet, sō. der Stadt Demāwend, nördlich der Straße Teherān—Firūzkūh. Ibn al Faqih nennt die Straße, welche der Straße von Zārim und Šāhkūh bei Zahir ad-Din entspricht, *Tariq Qumis*. Als Ausgangspunkt für eine Straße von Qūmis über Zarinkūh käme von Qūmiser Städten nur Semnān in Betracht. Will man aber von Semnān, welches südöstlich Firūzkūh liegt, über Zarinkūh nach Tabaristān gehen, so kann nur von der Straße Demāwend—Āmul die Rede sein und diese Straße kann unmöglich *Tariq Qumis* genannt werden, auch bleibt dann der Name Šāhkūh unerklärt. Wirklich am Zarinkūh und am Šāhkūh vorbei führt nur die Straße Teherān—Astrābād, welche MORIER bereist hat; diese Straße wird aber schwerlich unter dem Namen *Tariq Qumis* bekannt gewesen sein, weil sie ja gar nicht nach Qūmis führt.

Am westlichen Ende des Zarinkūh liegt der Ort Šalambe (STAHLs Karte l. l.), der, Ibn al-Faqih, 303, zufolge, an der Straße von al-Gibāl (*Tariq al Gibāl*) lag, also nicht an der Straße von Qūmis, die ja auch eben nur von Ibn al-Faqih erwähnt wird. Jedenfalls kann unter dem Zārim des Zahir ad-Din nicht das heutige Zarinkūh verstanden werden.

Nach einer Stelle bei Zahir ad-Din (250) zu urteilen, muß der Ort Zārim nicht allzuweit von Tamisa gelegen haben. Es heißt

1 Nördlich vom Šāhkūh liegt das Sāwertal. LOVETT, l. l. 77, nennt es das Tal von 'Aliābād und Čārbāg. Es wird von Norden von den Bergen Lundi und Lareh begrenzt. Der Hauptkamm des letzteren muß passiert werden, wenn man von Šāhkūhbālā nach Zijāret geht (LOVETT 82). Vgl. MELGUNOF 115, RABINO l. l. 19.

2 RABINO 19. Nach BODE, *Aperçu (Nouv. Annales des Voyages, nouv. sér. XXIX, 1852, p. 245)* war im Jahre 1842 Šāhkūh-Bālā der Hauptort von Šāhkūh und Rādkān der Hauptort von Sāwer. BENDEREW (J. 1902) sagt, die Residenz des Nāibs dieses *Bulaks* sei in Pāin Šāhkūh (p. 158, 182).

dort nämlich, daß „der Ispehbed 'Alā' ad-Daula Hasan von Sārī aufbrach und nach Tamīsa ging, dem Heere Sold gab, und es nach Ĥurāsān schickte. Da das Wetter heiß wurde, ging er nach Zārim“. Tamīsa lag drei Tagereisen von Sārī (*BGA* I 216; II 275; III 372) und eine Tagereise von Astrābād entfernt. Interessant ist hier die Bemerkung, daß der Ispehbed deshalb nach Zārim ging, weil das Wetter heiß wurde. Es ist sehr wohl möglich, daß diese Gegend, die sich durch ein gesundes Klima ausgezeichnet haben muß, auch heute als Sommeraufenthalt dient. MELGUNOF nennt folgende *Jailaqs*: a) im *Bulūk* Šāhkūh u Sāwer: das Gebirge Šāhkūh¹, das Dorf Bālā-i Šāhkūh (p. 134), Ġehānnumā, den höchsten Punkt des Gebirges von Astrābād (p. 133, vgl. MORIER, *A Second Journey*, 373), das aus vier Dörfern bestehende Čahārdih²; b) im *Bulāk* Astrābād Rustāq: — Zijāret (p. 109—110), endlich c) im *Bulūk* Anazān — Waṭanā (p. 112), welches 6 Werst vom Meerbusen, 3 Werst von Gez entfernt liegt. DORN, *Reise nach Masanderan*, 74, bezeichnet noch Rādkān als *Jailaq*; BODE (*Otečestvennyja Zapiski* 1856, p. 132, ebenso CURZON, I. I. I, 287) — den Ort Češme-i 'Alī; ARTAMONOW, I. I. I, 193, behauptet, als bester Aufenthaltsort für den Sommer gelte Čārbāg, also das Tal, welches den mittleren Höhenzug vom nördlichen trennt.

Der Berg Kūh-i Zijāret Ĥāserūd liegt 4 *Farsah* südöstlich Astrābād. Vom Dorf Zijāret, südlich Astrābād, am gleichnamigen Flusse, der dem Šāhkūh entspringt, rechnet man bis Astrābād 3 *Farsah*³. In der Nähe des Dorfes befindet sich ein Wallfahrtsort, nach dem das Dorf, von welchem LOVETT sagt, daß es alt sei und zur Zeit des Šāh Isma'īl schon existiert habe, benannt ist⁴. Außerdem erwähnen LOVETT und BENDEREW, I. I. 80, Maršrut No. 7 p. 49.

1 MELGUNOF 134 zufolge dient es jetzt den Bewohnern des *Bulūks* Ketūl (südöstlich Astrābād) als Sommeraufenthalt.

2 Die Namen der 4 Dörfer sind nach MELGUNOF, 144: Qal'a Werzūn, Serbendān und Ĥarābdih. LOVETT, 73, nennt letzteres Dorf Kishash. BENDEREW, I. I., Maršrut No. 7, p. 56 erwähnt letzteres überhaupt nicht und nennt die 3 andern: Warzān, Qal'a und Zardewān. Ebenso nur Warzān, ARTAMONOW, I. I. II, *Swod statističeskich swedenij* 22.

3 MELGUNOF, 109—110. Nach LOVETT, 75: $2\frac{1}{2}$ Stunden, aber p. 82: $3\frac{1}{2}$ Stunden; BLARAMBERG, I. I. 179, gibt die Entfernung auf 18 Werst an. Nach BENDEREW, I. I. Maršrut No. 7, p. 48, sind es $16\frac{1}{4}$ Werst.

4 CONOLLY I 182; LOVETT, I. I. 82. Zijāret als Sommeraufenthaltort erwähnt auch BODE, *Nouv. Annales des Voyages* 1852 I. p. 239.

noch ausdrücklich das angenehme und gesunde Klima dieses Dorfes. TOMASCHEK, l. l. 83, identifiziert dies Zijāret mit dem Orte Sarvae, Σάρβα des Ptolemäus, 12 miles von der Urbs Hyrcaniae, d. h. Astrābād, entfernt. Vielleicht kann man den Namen Zārim mit Sarvae in Zusammenhang bringen. CONOLLY, BLARAMBERG und BODE nennen die eine Straße *Rāh-i-Zijāret*; MACGREGOR, *Narrative*, II, 156, nennt sie die Straße von Šāhkūh und Zijāret, was dem *Rāh-i-Zārim u Šāhkūh* des Ibn Isfendijār ziemlich genau entsprechen würde.

Ibn Isfendijār und Zahīr ad-Dīn nennen aber den Weg Zārim und Šāhkūh. Deshalb ist es, da sie doch von der Route aus Hurāsān nach Tabaristān, und nicht umgekehrt, sprechen, wahrscheinlicher, daß Zārim näher zu Hurāsān lag, als Šāhkūh. Wenn man von Qūmis kommt, werden von den oben angeführten Orten nur Čahārdih und Česme-i 'Alī vor Šāhkūh passiert. Čahārdih, von Astrābād 6 *Farsaḥ* entfernt, ebenso von Bārkulā (MELGUNOF, 145), von Gez also 10 *Farsaḥ* (MELGUNOF, 139), liegt am Kreuzpunkte mehrerer Straßen und ist ein strategisch wichtiger Ort¹. BENDEREW (l. l. Maršrut No. 7, p. 56) rühmt das gesunde Klima dieses Ortes. Da eines von den vier Dörfern, welche zusammen das Čahārdih ausmachen, Qal'a (Festung) heißt, könnte hier das Schloß (*Qaṣr*) Zārim gestanden haben, von welchem Zahīr ad-Dīn, 250, spricht.

Die arabischen Geographen rechnen Astrābād zu Ġurgān (BGA I 207; II 269; III 354; VII 149). Die äußerste Grenze Tabaristāns nach Ġurgān zu war, nach Ibn al-Faqīh, Tamisa², 16 *Farsaḥ* von Sārija, 7 *Farsaḥ* von Astrābād entfernt (BGA V 330). Ibn al-Faqīh, 304, und Ibn Ruste, 150 (ebenso Jāqūt III 547), erzählen, daß dort ein großer Wall (*darb*) errichtet war, der sich vom Gebirge bis zum Meeresufer erstreckte, und daß niemand aus Tabaristān nach Ġurgān gelangen konnte ohne diesen Wall zu passieren. MELGUNOF, 101, erwähnt eine Mauer hinter dem Dorfe Gelügō, welches 9 *Farsaḥ* von Astrābād entfernt ist. MELGUNOF zufolge diente diese Mauer als Grenzscheide zwischen den beiden

¹ BENDEREW, l. l. Maršrut No. 7 p. 58, nennt folgende Straßen, die sich bei Čahārdih kreuzen: aus Firūzkūh, aus Sārī, aus Gez, aus Astrābād, aus Šāhrūd, aus Dāmgān.

² Ibn al-Faqīh 302; Jāqūt III 503; 547; Tabarī III 1275. Nach Ibn Ruste, 149, war die Grenze etwas östlicher, bei Ribāt al-'Āḩur.

Provinzen¹ und erstreckte sich vom Gebirge bis zum Meer. Außerdem lief in derselben Richtung ein tiefer Graben, wie noch Überreste eines Dammes erkennen lassen. Diesen Wall, 3—4 Meilen westlich von Gez, erwähnt auch NAPIER (*Journal of the R. Geogr. Soc.* 46, p. 117), der ihn für sehr alt hält, ebenso HOLMES, *Sketches* 243, der das Dorf Koulbad nennt und SARRE (*Z. Gesellsch. f. Erdkunde* 1902, p. 108). Gez liegt, MELGUNOF zufolge, $2\frac{1}{2}$ *Farsah* östlich von Gelügö (p. 161) und 6 *Farsah* von Asträbād (p. 112), nach ARTAMONOW (I, 9, Rekognoscirowka 47) — 56 Werst, nach STAHLs Karte — in der Luftlinie 7 *Farsah*. Die Entfernung zwischen Asträbād und Gelügö stimmt also nicht zu der Entfernung, welche Ibn al-Faqīh zwischen Tamisa und Asträbād angibt. Die Berechnung bei Ibn al-Faqīh wird wohl nicht gar zu genau zu nehmen sein, zumal er selbst auf der folgenden Seite (303) die Entfernung zwischen Sārija einerseits und Nāmija und Tamisa andererseits, auf 20 *Farsah* einschätzt. Da aber nach STAHLs Karte zwischen Sārī und Gelügö in der Luftlinie eine Entfernung von nur 11 *Farsah* ist, ist wohl anzunehmen, daß die Grenze zwischen Asträbād (Ġurgān) und Māzanderān früher östlicher war, als heutzutage. Danach muß Tamisa irgendwo ganz in der Nähe von Gez zu suchen sein. Der von NAPIER erwähnte Wall muß so ziemlich an derselben Stelle stehen, wo sich der Wall Ibn Rustes befand. Es ist anzunehmen, daß das Heer, welches von Qūmis kam, der Straße, die nach Asträbād führt, nicht weiter, als bis Čaman Sāwer, folgte und, wenn nicht schon südlicher, so doch spätestens hier nach Westen abschwenkte², denn sonst müßten die beiden muḥammedanischen Heere sich schon außerhalb Tabaristāns vereinigt haben, was dem Wortlaut Ibn al-Faqīhs widersprechen würde, nach dem die Heere von zwei Seiten in Tabaristān einfallen sollten. Dann wird aber wohl auch Zārim südlich von Čaman Sāwer, also, wie gesagt, in

1 STAHL, *Peterm. Mitteil.*, Erg. 118 p. 16: Bei dem Dorfe Geligā befindet sich die Grenze zwischen Masanderan und Asträbād. Ebenso BENDEREW, I. I. Maršrut No. 2 p. 17; NAPIER, I. I. 118, zufolge, liegt das äußerste Dorf des *Bulūks* Asträbād, Kašt-Tikka, 6 Meilen westlich von Gez, auf der Karte unmittelbar neben Gelügö. In der *Enzyklopädie des Islām* (engl. Ausgabe), I 493, heißt es, daß die Grenze durch den Fluß Galügö gebildet wird.

2 TOMASCHEK, *S. B. phil. hist. Classe d. Wiener Akad.* 1883 p. 82—83, meint, schon Antiochus III. wäre im Jahre 209 auf diesem Wege in Tabaristān eingedrungen.

der Gegend von Češme-i 'Alī oder Čahārdih zu suchen sein. Da die Hauptstadt von Qūmis Dāmġān war¹, wird der Weg wohl von Dāmġān aus nach Māzanderān geführt haben. Bemerkenswert ist, daß die arabischen Feldherrn, welche zur Bekämpfung Māzjārs im Jahre 224 d. H. nach Ṭabaristān geschickt wurden, von drei Seiten ins Land einfielen: von ar-Rai aus, von Qūmis aus, in der Richtung auf die Berge Šerwīn (also wohl FORSTERS, oder eine von TRUILHIERS Routen) und von Ġurgān aus über Tamīsa². Nach Analogie dazu müßte man wohl schließen, daß auch in der Erzählung von den Feldzügen unter al-Manšūr unter der Route von Qūmis die Straße FORSTERS oder TRUILHIERS zu verstehen sei. Da sie an Kelāta, also in nächster Nähe von Šāhkūh vorüberführte, könnte diese Auffassung richtig sein. Allerdings kann dann Zārim höchstens mit Češme-i 'Alī identifiziert werden, weil die anderen Orte von dieser Route zu weit abliegen.

Ibn al-Faqīhs Bericht zufolge befand sich der Iṣpehbed zwei Meilen vom Meere entfernt, in Aṣbahbuḏān. Beim Herannahen der Araber flüchtete er ins Gebirge und befestigte sich in aṭ-Ṭāq. Endlich, als schon Amul und Sārija von den Feinden besetzt waren (und er sich auch in aṭ-Ṭāq nicht mehr halten konnte), floh er nach Dailem. Ibn Isfendijār zufolge, empfing der Iṣpehbed die Gesandten al-Mahdīs auch in Aṣbahbuḏān (Isfahbadān). Aṣbahbuḏān gehörte, nach Ibn al-Faqīh, 303, zum Bezirke von Āmul³, nach Jāqūt, I 298, lag es in Dailem, nicht ganz zwei Meilen vom Meere entfernt. Nach Ibn Isfendijār hatte der Iṣpehbed den Muḥammedanern erlaubt, durch sein Gebiet zu marschieren und hatte den Bewohnern der Niederungen befohlen, ins Gebirge zu ziehen, um die Muḥammedaner beim Durchzug nicht zu belästigen. Ṭabarī endlich, sagt aus, daß der Iṣpehbed sich im Kampfe mit dem Mašmuġān von Dunbāwend befand und erst eingriff, als Sārija genommen war.

Unter diesen Umständen ist es, selbst wenn man als erwiesen annimmt, daß das eine muḥammedanische Heer nicht über Ṭāq—

¹ BGA I 211; II 271; III 51, 354, 355; Abū 'l Fidā 432; FERRIER, *Caravan Journeys*, 70; LE STRANGE, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 364.

² Ṭabarī III 1275—1276. Die früheren Feldzüge fanden, soweit die Marschrichtung angegeben wird, von Tamīsa aus statt: Sa'īd Ibn al-'Āṣ im J. 30 (Belāduri 334; Ṭabarī I 2836; BGA V 307); Jezid Ibn al-Muhallab im J. 99 (Ṭabarī II 1317, 1320; Ja'qūbi II 355; Ibn Isfendijār 106; Zahir ad-Dīn 46).

³ Ebenso I'timād as-Saltāne, *Mir'at al-buldān* I 68.

Češme-i 'Alī, sondern über Tāš vorrückte, nicht denkbar, daß der Išpehbed nach dem Tāq im äußersten Südosten, an der Grenze von Qūmis, floh und fliehen konnte, und es würde, bis auf den sehr kurzen Bericht Ja'qūbīs, alle Berichte über den Haufen werfen, wollte man annehmen, daß er den Feinden dahin entgezogen, bevor sie noch in Tabaristān eingefallen waren. Die Flucht nach Dai-lem aus dem äußersten südöstlichen Winkel wäre jedenfalls schwer zu bewerkstelligen gewesen. Übrigens verdient hier die Angabe Zahīr ad-Dīns Beachtung, daß Abū 'Aun nach Ġurġān geschickt wurde, um im Falle der Nöt (بوقت حاجت, p. 48) in Māzanderān einzufallen. Sein Eingriff war also wohl davon abhängig gemacht worden, ob dem Abū 'l-Ḥašīb der schwierige Übergang über die Berge gelang oder nicht. Da Abū 'Aun später nicht weiter erwähnt wird, wohl aber Abū 'l-Ḥašīb und 'Omar, könnte man meinen, daß der Durchzug durch die Bergschluchten ohne besondere Schwierigkeiten vor sich gegangen ist. Aber auch dies ist nicht sicher, denn Ibn al-Faḡīh sagt gerade umgekehrt, daß Abū 'l-Ḥašīb von Ġurġān aus einfallen sollte, und Abu 'Aun von Qūmis aus, so daß es danach so aussieht, als wenn Abū 'Aun vor Tāq stecken blieb und die ganze Eroberung von Ġurġān aus erfolgte. Wie wir oben gesehen haben, widerspricht aber die Annahme einer starken Verteidigung gleich zu Anfang des Feldzuges beinahe allen Berichten und auch dem هرب „floh“ bei Ibn al-Faḡīh.

Also kann die Festung der Išpehpede schwerlich mit dem heutigen Tāq identifiziert werden.

Der Bericht Tabarīs, nach welchem 'Omar Ibn al-'Alā' ar-Ru'jān und at-Tāq einnahm, läßt vermuten, daß die Einnahme at-Tāqs im Zusammenhang mit der Besetzung ar-Ru'jāns stand, at-Tāq also irgendwo im Westen zu suchen ist, wie auch LE STRANGE, *The Lands of the Eastern Caliphate*, 374, angibt.

Die geographische Lage von ar-Ru'jān ist auf LE STRANGES Karte ganz anders angegeben, als bei BARTHOLD (*Istoriko-geografičeskij obzor Irana*, 155). Es fragt sich also, wo lag eigentlich ar-Ru'jān? BARTHOLD meint, ar-Ru'jān und das ar-Rūbānġ, d. h. richtiger ar-Rūjanġ, Ištahrīs sei ein und dasselbe und es müsse darunter das Gebiet nördlich von ar-Rai verstanden werden. LE STRANGE gibt auf seiner Karte die Lage von „Rubanġ“ nördlich ar-Rai an und verlegt ar-Ru'jān in den äußersten Westen. Aus den Worten Ibn al-Faḡīhs, 305, und Ibn Rustes, 150 (ebenso Jāqūt II 873), die

die Lage der Ru'jānberge genau so angeben wie Iṣṭahrī und Ibn Ḥauqal (*BGA* I 206; II 268) die Lage der Berge ar-Rūjanġ, geht hervor, daß es ein und dasselbe ist. Merkwürdig ist auch, daß diejenigen Autoren, die von ar-Ru'jān sprechen, ar-Rūjanġ gar nicht erwähnen und, umgekehrt, diejenigen, welche ar-Rūjanġ kennen, ar-Ru'jān nur an einer Stelle, bei Aufzählung der ihnen bekannten Städte Ṭabaristāns erwähnen (*BGA* I 206; II 269), also wahrscheinlich keine Landschaft, sondern nur eine Stadt ar-Ru'jān kennen. Der einzige Unterschied bei Beschreibung von ar-Ru'jān und ar-Rūjanġ ist der, daß von ar-Rūjanġ gesagt wird, daß dort gar keine Kanzeln waren, während in ar-Ru'jān mehrere Kanzeln erwähnt werden (*BGA* V 303; 305). Das ist wohl dadurch zu erklären, daß ar-Ru'jān ein weiterer Begriff ist als ar-Rūjanġ: unter ar-Rūjanġ ist nur das Gebirge ar-Ru'jān zu verstehen, das direkt nördlich ar-Rai lag und keine Städte mit Kanzeln aufzuweisen hatte, während unter ar-Ru'jān, in den Fällen, wo von Kanzeln und größeren Städten die Rede ist, die ganze Provinz gemeint ist, zu welcher wahrscheinlich außer den ar-Ru'jān- bzw. ar-Rūjanġ-Bergen auch andere Gebirgsgruppen gehörten.

Ibn al-Faqīh, 305, sagt, daß ar-Ru'jān früher zu Dailem gehört habe, dann aber von 'Omar Ibn al-'Alā' erobert wurde, der dort eine Stadt und eine Kanzel gründete, worauf es eine besondere Provinz für sich bildete.

Die Residenz des Statthalters von ar-Ru'jān hieß Ibn al-Faqīh, 305, und Ibn Ruste, 150, auch Jāqūt, II 873 zufolge Keġġa. Jāqūt, IV 240, sagt, dies wäre derselbe Ort, der sonst al-Kelār genannt wird. Letzterer Ort befand sich 3 Tagereisen von Āmul entfernt (*BGA* I 217; II 275; III 373; Jāqūt IV 296). Als Zwischenstationen werden Nātil, 5 *Farsaḥ* von Āmul¹ (*BGA* V 303), und Šālūs genannt. Letzterer Ort lag, Ibn al-Faqīh, 305, zufolge, 8 *Farsaḥ* von ar-Rai und, S. 303, 20 *Farsaḥ* von Āmul entfernt. Die Angabe, daß Nātil bloß 5 *Farsaḥ* von Āmul entfernt war, stimmt zu der Nachricht Zahrī ad-Dīns, 138—139, daß es nicht weit von Lāwīġ gelegen habe, einem Orte, der auf STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.* Ergänz. 118) etwa 4 *Farsaḥ* westlich Āmul verzeichnet ist. Wenn aber Nātil bloß 5 *Farsaḥ* von Āmul entfernt war und Šālūs nur 5 *Farsaḥ* (Jāqūt IV 726) oder eine „leichte“ Tagereise von Nātil

¹ Abū 'l-Fidā, 435, sagt, mit Berufung auf Ibn Ḥauqal, 4 *Farsaḥ*.

(BGA I 217), dann kann es nicht 20 *Farsah* von Āmul entfernt gewesen sein (BGA V 303; Jāqūt III 237). Demgemäß gibt Abū 'l-Fidā, 435, die Entfernung zwischen Āmul und Šālūs auf 9 *Farsah* an.

Nun beträgt aber die Entfernung zwischen Āmul und dem an der Mündung des Flusses Čālūs gelegenen Ser-i Čālūs in der Luftlinie gegen 13 *Farsah* (vgl. die Karten bei STAHL, MELGUNOF, CURZON, HOLDICH). Danach müßte die Angabe 20 *Farsah* eher richtig sein, denn die laut Angabe Ibn al-Faḳihs, 303, 13 *Farsah* betragende Entfernung zwischen Sārī und Āmul mißt in der Luftlinie bloß 10 *Farsah*. Andererseits gibt aber auch Zahr ad-Dīn die Entfernung zwischen Nātil und Čālūs als eine Tagereise betragend an¹. Als einmalige Parforcetour wäre der Ritt Zahr ad-Dīns nicht unmöglich², aber die Angabe in den Itinerarien des X. Jahrh. stimmt nicht zu den 20 *Farsah* Ibn al-Faḳihs, denn dies ist ganz entschieden eine Entfernung für drei und nicht für zwei Tage. Bemerkenswert ist aber, daß Zahr ad-Dīn zuerst einen nächtlichen Überfall auf die bei Čālūs versammelten Feinde ausführte und danach, schon nach Tagesanbruch, den Fluß erreichte. Allerdings ist nicht ausgemacht, daß der Überfall gerade in Čālūs stattfand. Stellt man diese einander widersprechenden Nachrichten über die Entfernung zwischen Āmul und Šālūs zusammen, so muß man zur Überzeugung gelangen, daß entweder die Angaben der Itinerare falsch sind, oder daß hier von zwei verschiedenen geographischen Begriffen die Rede ist. Der Ort Šālūs, von dem Iṣṭahrī spricht, könnte mit dem Orte, bei dem Zahr ad-Dīn seine Feinde überfiel, identisch sein und 9—10 *Farsah* von Āmul entfernt gewesen sein. Mit dem anderen Šālūs, welches 20 *Farsah* von Āmul entfernt war, könnte der Fluß Čālūs oder ein an diesem Flusse gelegener Ort gemeint sein. Es wäre möglich, daß Ibn al-Faḳih sich hier einfach versehen hat und, statt die Entfernung zwischen der Stadt Šālūs und Āmul anzugeben, die Entfernung zwischen Āmul und dem Flusse angibt.

1 Zahr ad-Dīn, 140: „Er brach zur Zeit des Abendgebetes von Nātil auf und führte einen nächtlichen Überfall gegen eine Anzahl Meliks aus, welche in Čālūs zusammengekommen waren und die Wegscheide besetzt hatten, und langte am Ufer des Čālūs an, als schon 2—3 Stunden des nächsten Tages vergangen waren“.

2 Vgl. Tabarī III 1287, wo eine Strecke von 3 Tagereisen in einer Nacht zurückgelegt wird.

Dann muß man aber annehmen, daß die Stadt Šālūs ziemlich weit vom gleichnamigen Flusse entfernt war, was nicht besonders wahrscheinlich ist. Möglich ist aber auch, daß die Angabe Ištahrī falsch ist. Weiter unten werde ich Gelegenheit haben, noch eine andere Ungenauigkeit in betreff Tabaristāns bei den Geographen des X. Jahrh. festzustellen. Was Ibn al-Faqīh, S. 305 (Jāqūt III 237), über die Entfernung zwischen Šālūs und ar-Rai aussagt, kann sich auch unmöglich auf das bei Ištahrī (*BGA* I 206) erwähnte Šālūs beziehen. Da dies Šālūs am Meeresufer lag, ist es ausgeschlossen, daß es nur 8 *Farsah* von ar-Rai entfernt war, denn ar-Rai ist in der Luftlinie etwa 16 *Farsah* vom Meere entfernt. Entweder ist also hier nicht die Stadt Šālūs, sondern der Fluß, und zwar das Quellgebiet zu verstehen, oder im Text Ibn al-Faqīhs ar-Rai in ar-Ru'jān zu korrigieren.

Nach HOLMES', *Sketches* 146, Angabe, welche von MELGUNOF (211) und RABINO (*Geogr. Journal*. 1913, p. 444) bekräftigt wird, bildet der Čālūsfluß die Grenze zwischen Kuğūr und Kelārestāq. Die beiden Landschaften Kelārestāq und Kelārdašt haben ihre Namen entschieden von al-Kelār, welches drei Tagereisen von Āmul entfernt gewesen sein soll (*BGA* I 217; II 275; III 373; Jāqūt IV 296) und, Abū 'l-Fidā, 431, zufolge, schon zu Dailem gehörte. Die Entfernung zwischen al-Kelār und ar-Rai betrug zwei Tagereisen (Jāqūt IV 296). Von Dailem soll es eine Tagereise entfernt gewesen sein, (*BGA* I 217; II 275; III 373). Letztere Angabe ist wenig präzise, selbst wenn hier die Hauptstadt von Dailem gemeint ist, denn diese Hauptstadt wechselte mit der Zeit. Ištahrī, 204, gibt als Hauptstadt Rūdbār an, einen Ort, der am Sefīdrūd liegt¹; Muqaddasī, 360, nennt die Hauptstadt Berwān, was ein gänzlich unbekannter Ort ist. Jāqūt, II 831, nennt, mit Bezugnahme auf Abū Sa'd al-Ābī², wieder Rūdbār. Die Grenze zwischen ar-Ru'jān und Dailem scheint überhaupt häufigen Veränderungen unterworfen gewesen zu sein und ist deshalb schwer festzustellen. Ibn Ruste (151) und Ibn al-Faqīh (305) erwähnen einen Ort Medīnat

1 EASTWICK, *Journal of a Diplomat's Residence* I 323; HOUTUM SCHINDLER, *Zeitschr. Gesellsch. Erdkunde* XIV, 1879 p. 22; BARTHOLD, *Istoriko-geogr. obzor Irana*, 155. MELGUNOF, 261, zufolge liegt Rūdbār am Qyzyl Uzen, 12 *Farsah* von Rešt.

2 † 421. vgl. BROCKELMANN, *Gesch. d. arab. Lit.* I 351; AMEDROZ, *JRAS.* 1905, p. 473.

Muḥḍaṭa, 4 *Farsaḥ* von Šālūs entfernt, in dem 'Omar Ibn al-'Alā' die Dailemiten, welche sich zum Islām bekannt hatten, ansiedelte. Von dieser Stadt heißt es, daß sie zu Dailem gehörte. Dieselben Schriftsteller (*BGA* V 305; VII 150; Jāqūt II 873) sagen, daß zwischen den Bergen von ar-Ru'jān und Dailem viele *Rustāqe* lagen, welche zusammen 50 000 waffenfähige Männer stellten. Diese *Rustāqe* scheinen das Militärgrenzgebiet gebildet zu haben, zu dem nach Ibn al-Faqīh, 303, sowohl Šālūs (auch Jāqūt III 504) und al-Kelār, wie auch Muzn gehörte (*BGA* V 307). Von letztgenanntem Orte aus, dessen Lage ganz unbestimmt ist, wurden die Feldzüge gegen Dailem unternommen.

Al-Kelār, welches, wie Ibn al-Faqīh, 303, angibt, in den Bergen lag und nach Jāqūts Angabe zwei Tagereisen von ar-Rai entfernt war, wird wohl südwestlich vom heutigen Ser-i Čālūs, in Kelārestāq oder Kelārdašt gelegen haben. Unwahrscheinlich scheint mir zu sein, daß es mit dem auf HOLDICH's Karte verzeichneten Khallar in Rānekūh identisch sein könnte. Dies Khallar liegt in der Luftlinie 53 miles (= 14 *Farsaḥ*) westlich der Čālūsmündung, also in einer Entfernung, die unmöglich an einem Tage zurückgelegt werden konnte. Die einzige Angabe, die zu diesem Khallar passen würde, finden wir bei Abū 'l-Fidā (431), welcher aussagt, al-Kelār liege in Dailem, östlich und südlich von Lāhiḡān. Die bei den anderen Geographen angegebenen Entfernungen (von Āmul drei, von ar-Rai zwei, von Šālūs eine Tagereise) passen nur zu Kelārestāq.

Wenn die bloß 4 *Farsaḥ* von Šālūs entfernte Stadt Medīnat Muḥḍaṭa schon zu Dailem gehörte und Šālūs im Grenzgebiet lag, ist es nicht denkbar, daß das 14 *Farsaḥ* von Šālūs entfernte Khallar auch immer noch an der Grenze von Dailem gelegen haben sollte. Endlich sagt Zahīr ad-Dīn (156) ausdrücklich, daß Kelārestāq „der Anfang von Dailemān ist“; al-Kelār, dessen geographische Lage ebenso definiert wird, wie die Lage von Kelārestāq, muß also ganz bestimmt in Kelārestāq gelegen haben.

Ibn al-Faqīh (303) rechnet noch den Ort aš-Širriz zu Ru'jān. An einer anderen Stelle (278) erwähnt er ihn im Zusammenhang mit Dailem. Nach Ṭabarī, III, 1884, war aš-Širriz der Ort, wohin al-Ḥasan Ibn Zaid vor Ja'qūb Ibn al-Laiḡ floh. Bei Zahīr ad-Dīn, 291, ist diese Geschichte ausführlicher erzählt und der Ort wird erst Šīrūdhezār, dann Širḡān genannt¹. Ibn Isfendijār (181) nennt

1 Vgl. MARQUART, *Erānsāhr*, 125; *ZDMG* 49 p. 665.

diesen Ort Širū. Dieser Ort muß westlich von al-Kelār gelegen haben. Jāqūt (III 275) rechnet aš-Širriz zu Dailem. Ebenso Ṭabarī, III 1015, der ihn ausdrücklich als zu Dailem gehörig betrachtet, aber neben ihm den Ort al-Lāriz erwähnt, der nach anderen Berichten (s. weiter unten), zwischen ar-Rai und Āmul gelegen haben muß¹.

MELGUNOF, 215, erwähnt einen Ort Širūd in Tenakābun, 4 *Farsaḥ* westlich Zewār², der mit diesem Širū identisch sein könnte.

Die ganze Länge Ṭabaristāns von ar-Ru'jān bis Ġurġān betrug, nach Ibn al-Faqīh (304; Jāqūt III 504), 36 *Farsaḥ*. Bei dieser Berechnung ist aber ar-Ru'jān, ebenso wie Ġurġān, nicht eingerechnet, denn sonst käme eine viel größere Zahl heraus: Tamīsa—Sārija 16 *Farsaḥ*, Sārija—Āmul 13 *Farsaḥ*, Āmul—ar-Ru'jān 12 *Farsaḥ*, was zusammen, die Strecke von der Grenze bis zur Stadt Ġurġān nicht eingerechnet, 41 *Farsaḥ* ausmacht. 36 *Farsaḥ* betrug also wohl die Entfernung von Tamīsa bis zur östlichen Grenze von ar-Ru'jān. Die Stadt al-Lāriz wird aber von Ibn al-Faqīh zu ar-Ru'jān gerechnet, und die lag zwischen ar-Rai und Āmul, also südlich und nicht westlich von Āmul. Die 36 *Farsaḥ* werden also wohl nicht

1 Die Zusammenstellung von aš-Širriz, al-Lāriz und Dihistān bei Ibn al-Faqīh, 303, ist nur dann verständlich, wenn man annimmt, daß hier unter aš-Širriz ein andrer Ort gemeint ist. Die Stelle lautet folgendermaßen: „Nach Dailem zu liegt, 5 *Farsaḥ* von Āmul entfernt, eine Stadt, die Nātil genannt wird. Wenn man diese Stadt passiert hat, kommt man nach Šālūs, welches an der Grenze von Dailem liegt. Dies sind die Städte der Ebene. Was aber die Städte des Gebirges anlangt, so ist da eine Stadt al-Kelār, die auch an der Grenze (الشغرة) liegt. In der Nähe dieser Stadt liegt Sa'īdābād, welches zwar eine kleine Stadt ist, aber eine Kanzel hat. Dann kommt ar-Ru'jān. Dies ist die größte Stadt im Gebirge. Im Gebirge, welches an Hurāsān grenzt, liegt eine Stadt, die al-Lāriz heißt, und aš-Širriz und Dihistān.“ Ibn al-Faqīh beschreibt hier scheinbar eine Runde: von Šālūs wendet er sich nach Süden und dann nach Osten, so daß zu erwarten wäre, daß dies aš-Širriz zwischen al-Lāriz und Dihistān zu suchen sei. Da aber gleich darauf eine in geographischer Hinsicht ganz unverständliche Nachricht folgt, auf die ich weiter unten zurückkommen werde, kann man annehmen, daß die Lage der verschiedenen Orte ihm selbst nicht klar war, er alles nur von Hörensagen weiß und die Namen der Städte durcheinander wirft. Ebenso Jāqūt, III 504, der nur statt al-Lāriz, Tamār hat.

2 Zewār ist auf den Karten von CURZON und HOLDICH angegeben, etwa 20 Meilen westlich der Čālūsmündung. Auf letzterer Karte macht der Čālūs kurz vorm Einfluß eine scharfe Wendung nach Osten. Da diese Wendung auf allen andren Karten nicht angegeben ist, halte ich mich in dieser Frage an die Angaben der andren Karten.

bis zur äußersten östlichen Stadt ar-Ru'jān überhaupt, sondern bis zur Grenze zwischen Āmul und ar-Ru'jān (westlich Āmul) berechnet sein. Die Grenze muß also wohl nicht weit vom 5 *Farsah* westlich von Āmul gelegenen Orte Nātil zu suchen sein.

Was den Ort ar-Ru'jān anlangt, so wird über seine geographische Lage nur gesagt, daß er im Gebirge (*BGA* V 303; Jāqūt II 873; III 504), 12 *Farsah* von Āmul und 12 *Farsah* von Ġilān entfernt war (*BGA* V 303, Jāqūt II 873). Abū 'l-Fidā (435) fügt noch hinzu, daß er von Qazwīn 16 *Farsah* entfernt war. Nach STAHL'S Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118) beträgt die Entfernung zwischen Qazwīn und Āmul in der Luftlinie 32 *Farsah*¹. Die Angaben können also nicht genau sein, denn beide Autoren sprechen ausdrücklich von dem Orte, nicht von der Provinz ar-Ru'jān. Abū 'l-Fidā nennt die Stadt ar-Ru'jān Šāristān. Vielleicht könnte dieser Ort mit dem Šāhristānek identifiziert werden, welches an der Straße von Teherān nach Kelārestāq, etwa 4 *Farsah* nw. Teherān liegt und in der Luftlinie 19 *Farsah* von Qazwīn und 16 *Farsah* von Āmul entfernt ist (nach STAHL). Das Wort Šāhristān bedeutet in der geographischen Terminologie die innere Stadt. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß hier die Überreste einer alten Stadt liegen. Ob es aber gerade ar-Ru'jān war, bleibt natürlich dahingestellt. Wenn man aber annimmt, daß die 16 *Farsah*, trotz Abū 'l-Fidā's Versicherung nicht auf die Entfernung zwischen Qazwīn und Šāhristān, sondern zwischen Qazwīn und der westlichen Grenze von ar-Ru'jān zu beziehen sind, dann muß die westliche Grenze in der Gegend von Kelārdašt zu suchen sein, was ja auch zu der Angabe, daß sowohl Čālūs wie auch al-Kelār an der Grenze lagen, sehr gut paßt.

Auf LE STRANGE's Karte heißt aber die Gegend, welche ich für ar-Ru'jān in Anspruch nehme, Rustemdār, während ar-Ru'jān, wie gesagt, westlich davon angegeben ist. Rustemdār ist ein Name,

¹ HOUTUM SCHINDLER (*Notes on the Length of a Farsakh, Proceed. R. Geogr. Soc.*, New Ser. X 584—588; CURZON, *Persia and the Persian Question* I 33) zufolge ist ein *Farsah* die Strecke, welche ein beladenes Maultier in einer Stunde zurücklegt. In gebirgigen Gegenden übersteigt ein *Farsah* demzufolge selten 3 englische Meilen, während er in der Ebene manchmal 4 Meilen übersteigt. Die alte babylonische Parasange kam 3,523 Meilen gleich. Heutzutage beträgt die Durchschnittslänge eines *Farsah* 3,915 Meilen. Auf HOLDICH'S Karte beträgt die Entfernung zwischen Qazwīn und Āmul etwas weniger als 130 Meilen. In *Farsah* berechnet, kämen also ungef. 33 *Farsah* heraus.

der bei den älteren Autoren, so viel ich weiß, nicht vorkommt. Die Geographen des X. Jahrh. (*BGA*) erwähnen ihn nicht, auch Jāqūt, Zakarījā Qazwīnī († 1283), II 250, und Abū 'l-Fidā († 1331) kennen nur ar-Ru'jān und nicht Rustemdār. Der letztere Name kommt bei Ḥamdallāh Qazwīnī, einem jüngeren Zeitgenossen des Abū 'l-Fidā vor, der wiederum ar-Ru'jān überhaupt nicht erwähnt, und bei jüngeren Schriftstellern.

Merkwürdig ist es, daß auch Ibn Isfendijār (schrieb 1216) Rustemdār nur an drei Stellen erwähnt, von denen zwei sich auf eine viel spätere Zeit beziehen, als er gelebt hat, also späterer Zusatz sein müssen (261; 269; vgl. DORNS Vorwort zu *Zahīr ad-Dīn*, 5—6) und das dritte Mal (132) in einer Überschrift, die also auch vielleicht nicht von ihm selber herrührt. Sonst kommt bei Ibn Isfendijār nur Ru'jān vor.

Ḥamdallāh Qazwīnī, *Nuḥḥat al-qulūb*, 162, zufolge, war Rustemdār die Provinz, welche östlich vom Sefidrūd lag und (160) vom Šāhrūd bewässert wurde. Iskender Munšī (XVIII. Jahrh.) bestimmt die Grenzen anders: vom Grenzgebiet von Āmul und Māzanderān bis Tenakābun (DORN, *Muh. Quellen* IV 345).

Nach *Zahīr ad-Dīn* (19—20), war die westliche Grenze von Rustemdār ursprünglich bis zum Jahre 590 (1193) beim Dorfe Melāt, welches bei Hausem lag und zur Zeit *Zahīr ad-Dīn*s, *Furde-i Rudeser* hieß. Bei MELGUNOF, 234, ist ein Dorf Malāt in der Nähe von Lengerūd angegeben. Danach mußten die Könige von Rustemdār das ganze Gebiet bis Sahtser den Ketzern abtreten und bis zum Jahre 640 (1242) war also Sahtser die westliche Grenze. Dies ist, MELGUNOFs Karte zufolge, die Landschaft, welche westlich von Tenakābun liegt. Endlich, im Jahre 640, nahmen ihnen die Ġilāner das ganze Stück bis Nemekāwerūd ab (auch p. 84, 443; 487—488; 514) und von da an bildete dieser Fluß die Grenze. Heutzutage ist dieser selbe Fluß die westliche Grenze von Kelārestāq (MELGUNOF, 213; RABINO, *Geogr. Journal* 1913, p. 444).

Die östliche Grenze verlief nach *Zahīr ad-Dīn* ursprünglich bei Sisengān, welches (p. 17) in der Gegend von Kuğūr gelegen haben muß. Später wurden die Grenzen weiter nach Osten verlegt. *Zahīr ad-Dīn* nennt als Grenzorte zuerst Pāidešt und den Fluß Sijāhrūd (492 d. H. = 1098/9), dann von 'Alīšehrūd bis Kens, im letzteren Fall soll das Flußbett die Grenzscheide gebildet haben (558 d. H. = 1162). Ein Ort Sijāhrūd ist auf der Karte von HOLDICH

und auf der des russischen Generalstabs (Tiflis 1886, 20 Werst = 1 Zoll) angegeben; er liegt südlich Suladeh, ca. 13 englische Meilen nw. Āmul. HOLMES (165) erwähnt die Eisenminen von Alisherood, 4 *Farsakh* von Āmul entfernt, im Gebirge, gibt aber die genaue Richtung, in der es von Āmul lag, nicht an. Auf HOLDICH's Karte ist ein Ort Alishrood am Herāzfluß, an dem auch Āmul liegt, 11 Meilen südlich von Āmul, angegeben.

Aus anderen Stellen bei Zahīr ad-Dīn geht hervor, daß Nūr (134; 135; 126; 402—403) und auch Nātilrestāq (p. 98; 145; 401; 513), welches in der Nähe von Lāwīg lag (p. 138), zu Rustemdār gerechnet wurden.

Die Erklärung Ḥamdallāh Qazwīnī paßt also eher zu den früheren Grenzen und garnicht zu den neuen, während Iskender Munšī gerade die neuen Grenzen angibt.

In den Fällen, wo Zahīr ad-Dīn über Begebenheiten der früheren Jahrhunderte (bis zum X. Jahrh.) spricht, gebraucht er fast ausschließlich den Namen Ru'jān (p. 52—53; 136; 155; 163; 197; 283; 285; 291; 292; 295; 296; 303). Rustemdār wird hier nur an zwei Stellen erwähnt: p. 191 zweimal, wo von Ereignissen des X. Jahrh. die Rede ist, und p. 50—51, wo vom Länderbesitz der Bādūspāniden gesprochen wird. In den Berichten, die sich aufs XII. Jahrh. beziehen, herrscht immer noch Ru'jān vor (p. 61; 72; 75; 76; 77; 222; 226; 255; dagegen im XIII. Jahrh. p. 262; 264; 266; 270) und erst im XIII.—XV. Jahrh. kommt der Name Rustemdār häufiger vor als der Name Ru'jān. In vielen Fällen werden die beiden Namen abwechselnd, als Synonyma, gebraucht (z. B. p. 41; 43; 44; 52; 86; 121—122; 262; 317—318; 319; 324; 395; 405). Manchmal werden sie aber auch in Gegensatz zueinander gebracht. So p. 99 (Übers. 99—100): „Während seiner Regierung befanden sich die Bewohner von Rustemdār und Ru'jān in höchster Wohlfähigkeit... Der König des Islams war mit der Alleinherrschaft von Rustemdār und Ru'jān betraut worden“; p. 126 (Übers. 129): „Er unterwarf alle Gebietsteile von Ru'jān und Rustemdār“; p. 129 (Übers. 132): „Er selbst kam gänzlich geschlagen in Kuḡūr an. Er konnte auch da sich nicht halten und wurde von Rustemdār nach Ru'jān verschlagen... Nun war zufällig in dieser Zeit Rustemdār bis nach Ru'jān, Qaṣrān und die Umgegenden ganz verödet“; p. 144—145 (Übers. 147): „Das fürstliche Gebiet in der Umgegend von Rustemdār sollte unter beide verteilt werden...“

Bis auf diesen Augenblick, wo dieses niedergeschrieben wird, regierte Melik Iskender in Ru'jān und Melik Ġehāngīr behauptete sich in Nūr"; p. 410 (Übers. 423): „Bis zu dem Vorfalle von Māhāneser war Rustemdār, Ru'jān und Ṭāleqān unter seiner Herrschaft“.

Diese fünf Stellen zeigen, daß die beiden Begriffe Ru'jān und Rustemdār sich doch nicht völlig decken, obgleich sie, wie gesagt, oft wie Synonyma gebraucht werden. Die Landschaften von Nātilrestāq und Nūr gehörten jedenfalls zu Rustemdār, aber nicht zu Ru'jān (Zahīr ad-Dīn, 144—145; 122; 76). Auch Kuḡūr kann nicht zum eigentlichen Ru'jān gehört haben (Zahīr ad-Dīn, 129), trotz mehrerer Stellen, wo es den Anschein hat, als wäre dies doch der Fall. In allen diesen Fällen muß also Ru'jān im allerweitesten Sinne (= Rustemdār) aufgefaßt werden (Zahīr ad-Dīn 13; 59; 79; 113; 144; 291; 295). Auch Kelār (p. 292; 285) und Čālūs (285) werden manchmal neben Ru'jān erwähnt. In diesen Fällen ist aber unter Ru'jān wahrscheinlich die Stadt dieses Namens zu verstehen. Einmal heißt es bei Zahīr ad-Dīn (129), daß der Sejjid Muḥammed mit einem Heere von Gil und Dailem längs dem Meere nach Rustemdār ging, mehrere Male wird vom Flachlande von Rustemdār gesprochen (145; 398), daneben vom Berglande von Rustemdār, wozu Nūr gehörte (402). Da aber die östliche Grenze von Rustemdār ursprünglich bei Sīsengān war, welches wahrscheinlich zu Kuḡūr gehörte, werden Nūr und Nātilrestāq ursprünglich wohl nicht zu Rustemdār gehört haben. Das eigentliche Rustemdār wird wohl in Kuḡūr und Kelār zu suchen sein. Von europäischen Reisenden beschreibt dies Rustemdār, so viel ich weiß, nur FRASER (*Travels and Adventures*, 103), der es aber auch nicht selbst gesehen hat: „Es liegt 3 kurze Tagereisen von Āmul. Es war vordem eine uneinnehmbare Festung“. Man beschrieb sie FRASER als einen „hohen Hügel, auf dessen Gipfel sich eine Ebene von 10 oder 12 Farsangen (40—50 engl. Meilen) im Umfange befindet, nur auf einem Fußwege zugänglich, welcher so schmal ist, daß ein Mann ihn gegen den Feind verteidigen kann“ (DORN, *Reise*, 220). Unmittelbar nördlich von ar-Rai lag, Ḥamdallāh Qazwīnī (53) zufolge, die Landschaft Qaṣrān. Ru'jān muß also zwischen Qaṣrān und Rustemdār gelegen haben, wozu die oben zitierten Worte Zahīr ad-Dīns (129) ganz gut passen würden.

Wenn Ḥamdallāh Qazwīnī die westlichen Gebiete zu beiden

Seiten des Šährūd bis zum Sefīdrūd auch Rustemdār nennt, so meint er nicht das ursprüngliche Rustemdār, im engen Sinne des Wortes, sondern das Gebiet der Könige von Rustemdār. Nach den Begriffen der Geographen des X. Jahrh. und auch früher, hieß diese Gegend Dailem und nicht Ru'jān.

Die Festung at-Tāq, welche Ṭabarī erwähnt, war, seinem Bericht nach, nicht mit der letzten Zufluchtsstätte des Išpehbeds identisch. Da sie im Zusammenhang mit der Eroberung von ar-Ru'jān genannt wird, muß sie entweder in ar-Ru'jān selbst oder in der Nähe von ar-Ru'jān gelegen haben.

Nun gibt es am Südufer des Kaspischen Meeres mehrere Orte, die Ūtāq¹, Ūtāqserā² oder Ūtāqser³ heißen. Nach SALEMANN, *Manichaica* V 1131 (*Izwestija Akademii Nauk* 1913) ist *utag* ein sogdisches Wort⁴. Schwerlich werden alle 3 Dörfer, die diesen Namen führen, schon vor der arabischen Eroberung existiert haben,

1 Von MELGUNOF, 237, beschrieben. Es liegt in Sijāhkelerūd, im *Bulāk* Rūdeser in Lengerūd. Interessant ist die Beschreibung: „Dieses Ūtāq liegt am Fuße des Gebirges und hat eine Moschee. Ein halb *Farsaḥ* von diesem Dörfe auf dem Gipfel eines Berges soll sich ein aus Ziegeln erbauter Turm (*burg*) befinden, zu dem man nur durch eine enge und finstere Schlucht, und nicht anders als mit Licht gelangen kann. In der Schlucht hausen viele Fledermäuse und weht ein starker Wind. Der Turm ist 10 Ellen hoch. In der Umgegend sucht man Kupferminen und Schätze“. Die Bemerkung von der finsternen Schlucht erinnert an Jāqūts Beschreibung von at-Tāq (III 490). Nicht weit von diesem Ūtāq liegt, MELGUNOF, 233, zufolge, „ein Dorf Dazzebent oder Duzdebun ذزدبن am Fuße eines Berges desselben Namens an einem Flößchen“. Dies Dorf liegt an der Straße von Lāhigān nach Lengerūd. Der Berg Duzdebun (Diebesberg) soll seinen Namen von einer Räuberbande haben, die hier vorüberkommende Reisende plünderte (vgl. RABINO, *Les provinces caspiennes de la Perse. Le Guilan*, 312). GMELIN, (russ. Ausgabe III, 2. Teil, 509—510) erzählt: 3 Werst von Lāigān, auf dem Wege nach Lengerūd ist eine Berghöhle, in welcher nach der Sage des Volkes große Schätze verborgen sein sollen“. Merkwürdig ist, daß das Wort ذزدبن, kufisch geschrieben, dem كركيل von 'Ā'īša-i Kurgil Diz sehr ähnlich sieht. Ebenso wie Dazzebent an Derbend (Derbend-i Kūlā) erinnert. Dem Sinne nach würde die Bezeichnung „Diebesberg“ auch zu dem Kurgil Diz passen, denn nach Ibn Isfendijār hieß die Höhle, die lange belagert wurde, 'Ā'īša-i Kurgil Diz nach einer 'Ā'īša, die dort Räuberei getrieben haben soll.

2 MELGUNOF erwähnt zwei Orte dieses Namens: Der eine lag in Gilān in Kergānrūd (274), der andre — in Meškendirūz, einem *Bulāk*, der südlich von Bārfurūš lag (194).

3 Ein Ort Otagser ist auf STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118) angegeben, in der Luftlinie etwa 12 *Farsaḥ* wsw. von Āmul.

4 Hierauf hat mich F. A. ROSENBERG aufmerksam gemacht.

und auch dann ist es nicht ganz klar, wie sie zu dem sogdischen Namen kämen. Wahrscheinlicher ist es, daß sie diesen Namen erst später, unter türkischem Einfluß erhalten haben. Besser würde meiner Meinung nach, der Ort Takikenar westlich Kalārābād hierher passen, der auf STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz., 118) verzeichnet ist, aber auch diese Identifizierung hängt in der Luft. Fest steht nur, daß das Ṭāq Ṭabarīs in ar-Ru'jān oder in der Nähe davon zu suchen ist.

Was aber die Festung anbelangt, welche den Arabern bis zuletzt Widerstand leistete, so kann sie, wenn man von den Berichten Ibn Isfendijārs und Zahr ad-Dīns nicht ganz absehen will, nicht so weit nach Westen verlegt werden.

Ibn Isfendijār sagt, daß der Isphebed, nachdem er seine Familie in die Festung gesteckt hatte, über Lārīgān nach Dailem floh. Die muḥammedanischen Truppen setzten ihm nach, doch erreichte er Ru'jān ohne erhebliche Verluste und floh weiter nach Dailem. Zahr ad-Dīn, 49, sagt auch, daß er über Lārīgān nach Dailemistān ging, verfolgt wurde, aber doch Filām Rūdbār¹ erreichte. Lārīgān ist nach Jāqūt, IV 340, ein Städtchen zwischen ar-Rai und Āmul, 18 *Farsaḥ* von jeder dieser beiden Städte entfernt². Danach müßte die letzte Zufluchtsstätte östlich von Lārīgān gesucht werden. Zahr ad-Dīn sagt, daß diese Festung an der Straße von Zārim lag³. Zārim muß in der Nähe von Šāhkūh, also im äußersten Osten gelegen haben, was, wie wir gesehen haben, zu der vermutlichen Lage der Festung durchaus nicht paßt.

¹ Die Landschaft Eškūr اشکور, in der sich, nach Zahr ad-Dīn, Filām Rūdbār befand, ist wohl mit dem heutigen Bezirk Aškewer in Gilān identisch. (RABINO, *Geogr. Journal* 1913, 440, RABINO, *Les provinces caspiennes de la Perse, le Guilan*, 351; *JRAS* 1920, p. 296). Vgl. auch RABINOS Karte von Gilān, Lyon 1914; BLARAMBERG, *Statisticeskoje obozrenije*, 136. BLARAMBERG, 64, nennt die Landschaft Aškener, was natürlich auf einen Druckfehler zurückzuführen ist. Vgl. Zahr ad-Dīn 570.

² STAHL, I. I. 10, sagt, Lārīgān begreife das ganze quellenreiche Land des Lārflusses und des oberen Laufes des Herāz in sich. Nach STUART, *Journal of a Residence*, 286, reicht der Distrikt von Lārīgān von „Purrus“ bis 2 *Farsaḥ* südlich von Ask, welches die Hauptstadt von Lārīgān ist. Vgl. RITTER VI, 1 p. 501; BLARAMBERG, I. I. 157, 161; D'ARCY TODD, *J. R. Geogr. Soc.* 1838 p. 107.

³ Ebenso Chondemīr (DORN, *Die Geschichte Tabaristans nach Chondemīr, Mémoires de l'Acad. des Sciences de St. Pétersb.* VI sér. VIII p. 9), der auch Lārīgān hat, was DORN in seiner Übersetzung (73) versehentlich durch Lahidschan wiedergibt.

Ibn Isfendijār hat an der entsprechenden Stelle nicht Zārim, sondern Aram. Nach Ištāhri, 206, lag der Ort Uram im Gebirge Fādūsijān (= Fādūspān) und war eine Tagereise von Sārī entfernt. Eine Handschrift des Ibn Ḥauqal hat an dieser Stelle nicht Uram, sondern Aram (BGA II 268). Jāqūt, I 216, meint, Uram wäre dieselbe Stadt, welche sonst Uram Ḥāst genannt wird und führt als Nebenform ʾĀrum an. Diese Stadt lag in der Nähe von Sārīja, nur eine Tagereise von diesem Orte entfernt. Ibn al-Faqīh, 303, rechnet mit Berufung auf Belāduri, Uram Ḥāst zum Bezirke von Āmul. Der Ort muß also wohl im Gebirge sw. Sārī gelegen haben. Bei Ibn Isfendijār und Zahīr ad-Dīn kommt der Ort Ārum mehrfach vor, und ein Vergleich aller dieser Stellen untereinander ergibt ganz zweifellos, daß dies Ārum mit dem Uram Ḥāst = Uram = Ārum der älteren Autoren identisch ist. (Vgl. BROWNE, 241; Zahīr ad-Dīn 211; 229; 231.) An einer Stelle (Zahīr ad-Dīn, 239) wird es im Zusammenhang mit Šīrgāh, ein anderes Mal — mit Mūsā Kelāta und Čemenū erwähnt (p. 222). Erstere zwei Orte befinden sich nach MELGUNOF, 174¹, im *Bulak*² Šīrgāh, südlich Sārī; Čemenū war nach Zahīr ad-Dīn, 285, ein Dorf im Bezirk von Sārī. Besonders wichtig ist die Stelle Zahīr ad-Dīn, 222, wo erzählt wird, daß der Išpehbed 'Alā' ad-Daule in Mūsā Kelāta lagerte und Behrām, in der Absicht ihm eine Schlacht zu liefern, ihm nach Ārum entgegenzog. Ārum muß also in nächster Nähe von Mūsā Kelāta gelegen haben, in der Gegend von Šīrgāh.

Einige Male wird dies Ārum auch im Zusammenhang mit dem Engpaß Kūlā (Derbend-i Kūlā) genannt. Bei Kūlā erwartete Wendādihormuz den auf dem Ārumer Wege heranziehenden Ferāša und ließ zwei „*derbend*“ errichten³ (Zahīr ad-Dīn, 158). Zu Anfang des IV. Jahrh. d. H. überfiel zwischen Ārum und Kūlā der Išpehbed Šāhrijar den 'Aqīqī aus dem Hinterhalt (BROWNE, 200). Zu Anfang des VI. Jahrh. d. H. erwartete im Engpaß von Kūlā Šāhgāzī den

1 Allerdings hat MELGUNOF nicht Mūsā Kelāta, sondern Mūsā Kelā.

2 MELGUNOF bezeichnet viele Landstriche als *Bulak*, welche heutzutage keine *Bulaks* mehr sind. Nach BOUVAT, *La réorganisation de l'administration persane* in *Revue du Monde Musulman* XXII, 1913, p. 282, gibt es jetzt 7 *Bulaks*: Čahār Danga und Dū Danga (das frühere Hezārgerīb), Nūr, Ašref, Lāriḡān, Firūzkūh und Bandepeī.

3 DORN (*Übers.* 160) übersetzt hier das Wort *derbend* durch „Verhau“; BROWNE, 128, — durch „dyke“.

Selğūqen Mas'ūd (Zahīr ad-Dīn, 229). Es unterliegt also keinem Zweifel, daß auch Derbend-i-Kūlā in nicht allzu großer Entfernung von Sārī zu suchen ist, und die Lesung Ārum richtig ist, und nicht die Lesung Zārim.

Die Lage der Berge Fādūspān ist bis jetzt scheinbar noch nicht aufgeklärt. BARTHOLD, *Istoriko-geografičeskij obzor Irana*, 155, erwähnt sie, ohne ihre Lage genauer anzugeben. Auf LE STRANGES Karte (*The Lands*, 187) sind sie östlich von den Qārinbergen verzeichnet. Dies kann nicht richtig sein. Ištahrī, 205—206, Ibn Hauqal, 268 zufolge, befanden sich im Gebirge Qārin die beiden Ortschaften Sihmār, eine Tagereise von Sārī entfernt, und Firrīm¹. Ĥamdallāh Qazwīnī, *Nuẓhat al-qulūb*, 162, sagt, daß letzterer Ort von einigen zu Qūmis gerechnet wird, und Mas'ūdī (*BGA* VIII 49) sagt, der Berg Qārin liege zwischen Ṭabaristān und Qūmis, zu welchem er die Städte Beṣṭām, Semnān und Dāmḡān rechnet. Danach müssen die Qārinberge im Osten Ṭabaristāns, an der Grenze von Qūmis liegen. Zugunsten dieser Auffassung spricht auch die Reihenfolge, in der diese Berge bei Ištahrī (204) und Ibn Hauqal (267) genannt werden: Rūjaṅḡ, Fādūspān, Qārin, Ġurgān. Die Lage Ġurgāns ist bekannt. Von Rūjaṅḡ sagt Ištahrī, daß diese Berge teilweise zu ar-Rai, teilweise zu Ṭabaristān gerechnet werden. Die Berge Qārin müssen also östlich von den Bergen Fādūspān liegen und die Frage ist nur, wo die Grenze zwischen diesen beiden Gebirgsgruppen war.

Interessant ist die Erzählung Ibn Isfendijārs von der Beilehnung des Qārin Ibn Suhrā mit Ṭabaristān. Es heißt da, daß der König Nūširwān aus Dankbarkeit für die ihm von den Suhrāniden gegen den Ḥāqān geleisteten Dienste ihnen Ländereien zur Wahl anbot. Der älteste, Zarmihr, wählte daraufhin Zābūlistān, der jüngste, Qārin, wählte Wendāummīd Kūh, Āmul, Lafūr und Firrīm, „which is called Kūh-i Qārin“ (BROWNE, 95). Weniger detailliert, aber immerhin deutlich genug drückt sich Zahīr ad-Dīn, 37, aus: Der jüngere Bruder Qārin nahm Ṭabaristān und schlug seinen Wohnsitz in dem Gebirge auf; daher man jenes Bergland das Gebirge Qārins nennt. Da Āmul nicht im Gebirge liegt und der

¹ Die Angabe Jāqūts, III 890, daß Firrīm eine Tagereise von Sārīja entfernt war, ist sicher falsch, denn sein Gewährsmann Ištahrī sagt das von Sihmār (bei Jāqūt, III 890, 324, Šimhār) und nicht von Firrīm.

Name Wendāummīd-Kūh fürs erste nicht näher zu bestimmen ist, können wir uns bei einer näheren Bestimmung der Berge Qārin nur nach der Lage von Lafūr und Firrīm¹ richten. Die Berge Qārin reichten also westlich jedenfalls bis Lafūr. Arum, das im Gebirge Fādūspān, eine Tagereise von Sārī entfernt war, muß nordwestlich oder nördlich von Lafūr gelegen haben².

¹ Das alte Firrīm wird wohl mit dem Orte Ferīn identisch sein, welchen BODE (*Ottestwennya Zapiski* 1856, p. 146) erwähnt und von dem er sagt, daß er 12 *Farsakh* südöstlich Sārī und 8 *Farsakh* nördlich Fūlād Mahalla liege. Ferīn ist auch der Name eines *Bulaks* der Landschaft Hezārgerīb, dessen Hauptort eben das von BODE erwähnte Ferīn ist. Ich weiß nicht, worauf die Ansicht MELGUNOFFS, 56, daß der Aufstand des Wendādhormuz in Hezārgerīb ausbrach, gegründet ist. Jedenfalls würde das zu der Identifizierung der beiden Orte Firrīm und Ferīn vortrefflich passen, denn Wendādhormuz, der seinen Sitz in der Nähe des Berges Dunbāwend hatte (*BGA* VII 151); beratschlagte, als er den Aufstand plante, mit seinem Oberherren, dem Bāwendiden, der in Firrīm residierte, und mit dem Mašmuḡān von Miānrūd (*Zahīr ad-Dīn*, 55) (Miānderūd liegt, nach MELGUNOFF, 149, westlich von Hezārgerīb).

Merkwürdig ist, daß in der Bologner und Berliner Handschrift des *Iṣṭahrī*, sowie im Leidener Codex des Ibn Hauqal die Form *برين* steht, die dem heutigen Ferīn genau entsprechen würde (*BGA* I 205; II 268). Es sieht demnach so aus, als wenn im X. Jahrh. beide Formen (auf *ن* und auf *م*) gebräuchlich waren, denn auf den Münzen der Bāwendiden steht deutlich Firrīm.

BODE, l. l. 138, identifiziert den Ort Ferīn mit der Festung Ferān, die nach Rašīd ad-Dīn (ed. QUATREMÈRE, 202—203) von Hūlāḡū im Jahre 654 erobert wurde. QUATREMÈRE hielt das Ferān Rašīd ad-Dīns für ein verdorbenes Qaşrān (am Gāgrūd, nicht weit von ar-Rai. Vgl. *Zahīr ad-Dīn*, 129, 314, 497; MORIER, *A Second Journey*, 353). Recht scheint hier BODE zu haben, denn, nach Rašīd ad-Dīn, lag Ferān in der Nähe einer Festung Šāhdiz und BODES Ferīn liegt auch wirklich in der Nähe einer Bergkette, welche Šāhdiz heißt. Die Festung Šāhdiz in Ru'jān wurde, *Zahīr ad-Dīn*, 113, zufolge, erst im XIV. Jahrh. erbaut, während eine Festung Šāhdiz in Hezārgerīb schon im IX. (III. Jahrh. d. H.) erwähnt wird (*Zahīr ad-Dīn*, 208). Wenn also BODES Vermutung richtig ist, dann wird wohl bei Rašīd ad-Dīn ein Schreibfehler (l für n) vorliegen.

² Zu dieser Bestimmung der geographischen Lage von Arum paßt auch der Bericht *Zahīr ad-Dīns*, 234 (*Übers.*, 238), über den Krieg zwischen Šāhgāzī und Minūchehr, dem Fürsten von Lāriḡān. Šāhgāzī ließ das Heer von Arum ausrücken, drang auf der Straße von Aḡedān und Abendānkūh vor und betrat die Straße von Perdumeh. Man hinterbrachte die Kunde davon an Minūchehr, welcher Streifzüge machte, ihn bekämpfte und in die Flucht schlug. . . Šāhgāzī floh nach Arum und wurde von seiner Frau angespornt, den Krieg fortzuführen. Darauf zog er das Heer zusammen und drang bis Kehrūd vor, verheerte jenes Gebiet. . . und ließ 4000 Lāriḡāner festnehmen und köpfen. Perdumeh oder Perdūmeh ist höchstwahrscheinlich mit dem auf STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*

4 *Farsah* südwestlich Sārī¹, 12 Meilen von Bārfurūš², liegt der Ort 'Alīābād; 3 *Farsah* von hier liegt Šīrgāh³. Um von Šīrgāh nach Surḥrabāt⁴ zu gelangen, welches in nächster Nähe des Qal'a-i Duḥter-i Dīv Avlād, und 3 Meilen von Qal'a-i Dīv Avlād entfernt liegt, brauchte OUSELEY 2 Tage. (Šīrgāh-Zīrāb 17—18 Meilen⁵, und Zīrāb-Surḥrabāt 6 *Farsah*⁶). Eine weitere Tagereise von 6 *Farsah* brachte ihn nach Fīrūzkūh⁷. Ārum, das eine Tagereise von Sārī entfernt war, muß also wohl in der Nähe von 'Alīābād und Šīrgāh gelegen haben.

Die beiden Orte Ārum und Kūlā kommen noch an folgenden zwei Stellen bei Zahīr ad-Dīn vor: 1. p. 158: „Ferāša rückte in Ṭabaristān auf der Straße von Ārum ein“ فراشه براد آرم بطبرستان آمد. DORN, *Übers.* 160, übersetzt die Stelle so: „Ferāša rückte über Ārum ein“. Will man diese Stelle so verstehen, dann ist es klar, daß er Ārum schon hinter sich hatte, als er auf die Streitkräfte des Wen-

Ergänz., 118) angegebenen Orte Pardemeh in Šīrkalā identisch, Kehrūd mit Kārūd oder mit Keru. Letzterer Ort war entschieden weiter von Ārum entfernt, als Pardemeh. Ārum muß also östlich, kann aber auch nordöstlich davon gelegen haben.

1 MELGUNOF, 195; EASTWICK, *Journal of a Diplomat's Residence* II 83.

2 BURNES, *Travels into Bokhara* II 128.

3 OUSELEY, *Travels in the East* III 250; EASTWICK, l. l. II 85. Ganz anders wird die Lage von Šīrgāh bei DE MORGAN, *Mission scientifique en Perse* I 366, angegeben: „Chirgah—village situé en amont de Barfrouch entre cette ville et Aliabad du Babilroud“. Auf der diesem Werke beigegebenen Karte ist Šīrgāh auch wirklich ganz abseits vom Wege Fīrūzkūh-Sārī angegeben, ein gutes Stück westlich vom Tālārfluß, südwestlich 'Alīābād, südöstlich Bārfurūš, ungefähr in gleicher Entfernung von jedem dieser beiden Orte. Dies widerspricht allen anderen Reiseberichten und Karten (vgl. TURNERs Karte bei CURZON, *Persia and the Persian Question* I; STAHL, l. l.; LOVETT, l. l.; OUSELEY, l. l.). Ebenso ist auch 'Alīābād auf der Karte von DE MORGAN viel nördlicher angegeben, als auf allen anderen Karten.

4 EASTWICK II 91; MELGUNOF, 197, nennt den Ort Surḥrābād; BAKER, *Clouds in the East*, 75, nennt ihn Sufferābād.

5 OUSELEY III 246. Nach STUART, *Journal of a Residence in Northern Persia*, 261, und BAKER, *Clouds in the East*, 74, ist zwischen Šīrgāh und Zīrāb eine Entfernung von 16 Meilen; nach EASTWICK, II 89, dagegen 18 Meilen. Da OUSELEY, III 233, eine Strecke von 8 *Farsah* (Fīrūzkūh—Tala-Rudbar) auf 28—29 Meilen einschätzt, werden wohl diese 16—18 Meilen einer Entfernung von 5 *Farsah* gleichkommen. Vgl. A. HOUTUM-SCHINDLER (*Proceed. R. Geogr. Soc.* 1888, New. Ser. X 586), wonach der *Farsah-i aḡam* 3,82 Meilen gleichkommt.

6 OUSELEY III 322, 238; oder 5 *Farsah* nach EASTWICK II 90.

7 OUSELEY III 233; nach EASTWICK II 95, 7 *Farsah*.

dādhormuz, die ihn bei Kūlā erwarteten, stieß. Aus dem Text geht aber m. E. nur hervor, daß die Straße, auf welcher Ferāša vorrückte, nach dem Orte Ārum benannt war, Ārum also ein Ort war, wohin diese Straße mündete, oder an dem diese Straße vorbeiführte.

2. Die Erzählung vom Zug des Selġūqen Mas'ūd nach Tabaristān bestärkt mich in meiner Auffassung des Berichtes von Ferāšas Feldzug. „Man berichtete dem Išpehbed nach Sārī, daß der Sultān Singār den Mas'ūd in das Gebiet von Tūġī (ولاية توجی) geschickt habe. Der Išpehbed schickte darauf den Šāhgāzī nach Ārum und befahl die Wegscheide (سرراد) zu besetzen. 'Alī Zerīn Kemer, welcher Tenge-i Kelīs bewachte, schickte an Šāhgāzī: Sultān Mas'ūd ist angerückt, ich werde ihn nicht durch den Engpaß (Tenge) lassen. Allein es ist Verstärkung nötig. Šāhgāzī saß auf und zog nach dem Engpaß (Derbend) von Kūlā, wo er lagerte, und befahl: lasset den Weg frei, damit er hineinziehe“ (Zahīr ad-Dīn, 229; Übers. 232—233). Mas'ūd kam nur bis Kurdābād und dann begannen Unterhandlungen. Der Ort Kurdābād ist natürlich nicht mit dem Kurdābād im *Bulak* Ketūl der Provinz Astrābād (MELGUNOF, 114; BODE, *Otečestvennyja Zapiski* 1856, p. 175; BENDEREW, I. I. *Priloženije* I, p. 9) zu identifizieren. Darunter ist jedenfalls das Kurdābād zu verstehen, welches nach Zahīr ad-Dīn, 239, nicht weit von Šīrgāh gelegen haben muß. („Šāhgāzī ging von Ārum nach Šīrgāh; allein, da er auch da nicht bleiben konnte, so siedelte er nach Kurdābād über“). Wenn Mas'ūd dieselbe Straße benutzt hat, wie OUSELEY, STUART und EASTWICK, dann muß Ārum nördlich von Šīrgāh gelegen haben, Kurdābād — südlich von Šīrgāh und zugleich südlich von Kūlā.

Auf der Karte von STAHL (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118) ist ein Ort Hordābād verzeichnet, der an der Straße von Fīrūzkūh nach Sārī liegt, ca. 2 *Farsaḥ* südlich Šīrgāh und 1 *Farsaḥ* nordwestlich Zīrāb¹. Dieser Ort würde zur angegebenen Stelle bei Zahīr ad-Dīn sehr gut passen.

Da in diesem Bericht Kūlā im Zusammenhang mit einem Orte namens Tūġī genannt ist, so ist für eine genauere Bestimmung der geographischen Lage von Kūlā die Frage wichtig, wo dieses Tūġī lag. Zahīr ad-Dīn, 285, sagt, daß Tūġī eine Örtlichkeit (بته) im

¹ Auf STAHLs Karte beträgt die Entfernung zwischen Šīrgāh und Zīrāb nur 3 *Farsaḥ*.

Gebiet von Sārī (ولایت ساری) war. Er erzählt, daß der Dā'i Ḥasan Ibn Zaid, nachdem er, von Westen kommend, Āmul erobert hatte, nach Tūgī, einem Orte im Gebiet von Sārī, ging. Danach lagerte er in Čemenū, ebenfalls einem Dorfe im Gebiet von Sārī. In Čemenū empfing er ein Schreiben von einem Bāwendiden, der ihn seiner Freundschaft versicherte. Der Statthalter von Sārī, der Ṭāhiride Sulaimān, schickte seinen Feldherrn Asad Ibn Ġendān nach Tūgī, um den Dā'i zu bekämpfen. Der Dā'i verließ Tūgī, ging auf einem anderen Wege nach Sārī und überfiel den Ṭāhiriden.

Ibn Isfendijār (BROWNE, 166) erzählt die Geschichte ungefähr ebenso, nennt aber teilweise andere Orte. Der Dā'i ging nicht nach Tūgī, sondern nach „Tarīḥa“, welches er am 4 Dū'l qa'da 250 erreichte, und von dort nach „Jamanū“, wo er das Schreiben des Bāwendiden in Empfang nahm. Der General des Sulaimān wurde von Sārī aus nach einem Orte Dūdān auf der Straße nach „Tarjī“ geschickt. Der Dā'i schwenkte ab und ging über „Zarmīkhwāst“ und Naurūzābād nach Sārī. Sulaimān floh nicht nach Astrābād, wie Zahīr ad-Dīn berichtet, sondern zu Asad.

Ṭabarī, III 1530, und Ibn al-Aṭīr, VII 86—87, nennen die kleinen Orte nicht mit Namen, erzählen aber, daß al-Ḥasan Ibn Zaid von Āmul aufbrach, um Sulaimān zu bekämpfen, und daß Sulaimān ihm entgegentzog. Der Kampf entbrannte außerhalb Sārijas. Einige Anführer al-Ḥasans schwenkten ab und zogen von einer anderen Seite in Sārija ein, so daß Sulaimān, als er es erfuhr, voller Bestürzung die Flucht ergriff.

Es ist demnach klar, daß die Schlacht zwischen Sārī und Āmul bei Tūgī oder Tarġī oder Tarīġa vorfiel, der Ort also zwischen Āmul und Sārī zu suchen ist. Es kann schwerlich daran gezweifelt werden, daß dieser Ort mit dem von Iṣṭahrī, 216, erwähnten برجی Burġī identisch ist (vgl. DORN, *Caspia*, II, Anm. 4)¹, welches, auf der Straße von Āmul nach Sārī gelegen, 5 *Farsaḥ* von Āmul entfernt war²,

1 Nach DE GÖEJES Angabe, *BGA* I 206, kommen in den verschiedenen Handschriften folgende Varianten dieses Namens vor: Iṣṭahrī, Bologna und Berlin: برجی; Gotha: ورجی und ورجی; Ibn Hauqal: ورجی und ورجی; Muqaddasī, Berlin (*BGA* III 51): بوبرجا; sonst ورجی und ورجی; Idrīsī: ورجی und ورجی; Persische Übersetzung des Iṣṭahrī. Gotha: ورجی und ورجی; Petersburg: ورجی und ورجی (DORN, *Muh. Quellen* IV 73, 79).

2 Die Entfernung zwischen Āmul und Bārfurūš (Māmṭīr) wird verschieden angegeben: 6 *Farsaḥ* bei Ibn al-Faḡīh, 302; Abū 'l-Fidā, 437; STACK, *Six Months*,

zumal auch aus anderen Stellen bei Ibn Isfendijār klar hervorgeht, daß *Tarīġa* (ترجده) zwischen *Amul* und *Sārī* (BROWNE, 174; 176), und zwar in der Nähe von *Māmṭīr* lag (BROWNE, 29; 221).

Eine Festung *Tūġī* wird von *Zahīr ad-Dīn* noch an einer anderen Stelle erwähnt. Ende des VIII. Jahrh. d. H. gehörte diese Festung dem *Ġelālīer* *Kija Wištaf*, „der sich außerdem noch die Herrschaft über einige Orte im Gebiet von *Sārī* angemacht hatte“ (p. 346; 362). Leider wird die geographische Lage dieser Festung, deren Belagerung durch den *Qawāmischen* *Sejjid Kamāl ad-Dīn* ausführlich geschildert wird, nicht angegeben.

Die *Ġelālīer* versammelten ihre Heere in *Sārī*, zogen an *Māmṭīrān* (*Bārfurūš Dih*) vorbei und erwarteten die aus *Āmul* heranrückenden *Sejjide* am Ufer des *Bāwulrūd* (p. 362). Nach erlittener Niederlage floh *Kijā Wištaf* nach *Tūġī* (p. 363). Das zweite Mal kamen sie wieder von *Sārī* und stießen bei *Bārfurūš Dih* (بیسرحد بارفروش) auf den Feind (p. 369). *Kijā Wištaf* floh an einen befestigten Ort (370) und von dort wieder nach *Tūġī*, während *Sārī*, dessen Herr in der Schlacht gefallen war, von einer Abteilung des Feindes besetzt wurde. Ibn al-Faqīh, 302, nennt einen Ort *Turunġa*, der 6 *Farsaḥ* von *Māmṭīr* entfernt gewesen sein soll. DE GOEJE identifiziert dies *Turunġa* mit dem *Burġī* bei *Ištahīrī*, und die Form *Tarīġa* bei Ibn Isfendijār beweist, daß er Recht hat¹.

Šīrgāh liegt in einer Entfernung von 6 *Farsaḥ* von *Bārfurūš*. Von *Āmul* beträgt die Entfernung in der Luftlinie 8 *Farsaḥ*. Um an einen Ort zu gelangen, welcher von *Bārfurūš* 6 *Farsaḥ*, von *Āmul* 5 *Farsaḥ* und von *Sārī* eine Tagereise, also 6—7 *Farsaḥ* entfernt ist, wird man von *‘Alīābād* aus, welches gegen 3 *Farsaḥ* von *Bārfurūš* und 4 von *Sārī* entfernt ist, 3 *Farsaḥ* in südwestlicher Richtung gehen müssen. Dort muß dies *Tūġī* gelegen haben. Et-

197; 5 *Farsaḥ* bei OUSELEY III 295; HOLMES, *Sketches*, 168; BLARAMBERG, *Statističeskoje obozrenije*, 156; 7 *Farsaḥ* bei MELGUNOF, 200; 8 *Farsaḥ* bei SARRE; *Z. Gesellsch. f. Erdkunde* 1902, p. 104, l’*timād as-Saltane*, *Mir’āt al-buldān* p. 5, 155. CURZON, I 381, schätzt die Entfernung auf ca. 23 Meilen; STUART, *Journal of a Residence*, 279, auf 22 Meilen, was ca. 6 *Farsaḥ* ausmachen würde; NAPIER (*J. R. Geogr. Soc.* 46 p. 125) gibt 20 Meilen an.

1 Vgl. Ibn Isfendijār, 27: Als die Türken zur Zeit *Ferruḥāns* des Großen in *Tabaristān* einfielen, verschanzte sich der König in *Fīrūzābād*, nahe bei *Lapūr*. Der Ort, wo *Ferruḥān*, plötzlich bei Nacht hervorbrechend, alle Türken erschlug, hieß *Tarīġa*, ursprünglich *Tūrānčar*.

was nördlich davon müßten dann, nach Zahir ad-Din, 229, die Orte Ārum, Kūlā und Kurdābād zu suchen sein. Das stimmt aber nicht zu der Stelle bei Zahir ad-Din, 239, nach welcher zwischen Ārum und Kurdābād Širgāh lag. Wenn Tūḡī schon vom Feinde besetzt war, als der Išpehbed vom Heranrücken Mas'uds hörte, dann muß es südlich von Širgāh und, wenn meine Identifizierung richtig ist, wohl auch südlich von STAHLs Hordābād gelegen haben. Da aber schwerlich in diesem verhältnismäßig engen Raum zwei Orte mit dem Namen Tūḡī lagen¹, bleiben nur folgende Erklärungsmöglichkeiten:

1. Mas'ud wurde eben geradezu nach Tūḡī geschickt, hatte es aber noch nicht besetzt. Mas'ud könnte dann auf der Straße Fīrūz-kūh-Sārī herangezogen und bis Hordābād gekommen sein. 2. Die betreffende Stelle bei Zahir ad-Din ist korumpiert² und das ولايت توجی in ولايت تو zu korrigieren, mit Annahme einer versehentlichen Doppelsetzung des Präfixes می von میفرستد (in der Petersburger Handschrift steht تومی für توجی). Die Stelle würde dann so lauten: باصفیهد رسانیدند که سلطان بغداد برادرزاده خود مسعود را بولایت تو میفرستد³.

1 Muqaddasī, 372, gibt die Lage von Burḡī anders an. Er nennt folgende Stationen: Von Āmul nach Māmūr 1 Tag, dann nach Sārīja 1 Tag, dann nach Burḡī 1 Tag, dann bis zur Grenze 3 Tage. Da die Richtung dieser Route von Westen nach Osten läuft, muß dies Burḡī östlich von Sārī, in Hezārgerīb zu suchen sein. Vgl. SPRENGER, *Post- und Reiserouten*, 53. Wahrscheinlicher scheint mir aber zu sein, daß Muqaddasī denselben Ort meint, wie Išṭahrī und Ibn Hauqal. Wie man aus Zahir ad-Dins Erzählung von der Schlacht zwischen Ḥasan Ibn Za'īd und dem Tāhiriden Sulaimān einerseits und aus der Angabe bei Muqaddasī selbst (372 ebenso BGA I 216; II 275; Tabarī III 1287), daß Tamīsa 3 Tagereisen und nicht 4 von Sārīja entfernt war, andererseits, sieht, muß die Angabe Išṭahrīs richtig und Muqaddasī ein Irrtum untergelaufen sein.

2 Vgl. Zahir ad-Din, *Vorrede*, 37—38.

3 Konstatieren muß man auch, daß das Tūḡī, welches bei Zahir ad-Din im ganzen 9mal vorkommt, nur an dieser einen Stelle Wilājet genannt wird. An der oben angeführten Stelle (285) wird es ausdrücklich als Ortschaft im Wilājet Sārī charakterisiert: واین توجی بقعة ایست از ولایت ساری. Das Präsens ایست bezieht sich hier vielleicht auf die Zeit, in der der Verfasser lebte, also aufs IX. Jahrh. d. H. Drei Jahrhunderte früher konnte Tūḡī ja einen besonderen Bezirk gebildet haben, aber merkwürdig bleibt es doch, daß Zahir ad-Din es für nötig befunden hat, die geographische Lage gerade dieses Ortes anzugeben, wenn dieser Ort einmal die Hauptstadt eines Bezirkes gewesen wäre, wo er doch sonst alle möglichen Ortschaften erwähnt, ohne ihre geographische Lage anzugeben.

Wenn sich die Nennung von Tūgī im Zusammenhang mit Kūlā für die genauere Bestimmung des letzteren Ortes als ziemlich belanglos herausgestellt hat, so kann doch auf Grund des weiter oben angeführten Materials schwerlich daran gezweifelt werden, daß Kūlā in der Gegend von Šīrgāh gelegen haben muß. Die Entfernung zwischen Zīrāb und Hordābād bildet, STAHL zufolge, etwa $\frac{1}{3}$ der ganzen Strecke Zīrāb—Šīrgāh. OUSELEY, *Travels*, III, 242, der diese ganze Strecke auf 17—18 Meilen schätzt, erzählt, daß 7 Meilen von Zīrāb ein hoher, fast senkrechter Hügel ein beinahe unüberwindliches Hindernis den Reisenden darbot. Dieser Hügel muß also nördlich von Hordābād liegen und könnte mit dem Kūlā identisch sein, in welchem Šāhgāzī den bis Hordābād vorgedrungenen Mas'ūd erwartete.

Derbend-i Kūlā war ein strategisch wichtiger Punkt, der, wie wir aus dem Bericht Ibn Isfendijārs sehen, auch bei Eroberung Tabaristāns durch die Araber eine Rolle gespielt haben muß. Zwar behauptet STAHL (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz., 118, p. 14), daß „die Terrainschwierigkeiten auf der ganzen Route von Teherān bis zur Ebene von Māzanderān (über Fīrūzkūh nach 'Alīābād und Sārī) nicht so groß sind, wie bei den anderen Pässen des Elburzgebirges“, und auch BAKER (*Clouds in the East*, 74) sagt, daß ihm diese Strecke im Vergleich mit anderen Wegen Persiens wie eine ausgezeichnete Chaussee vorkam (vgl. auch STUART, *Journal of a Residence*, 280 bis 281), so daß man danach zweifeln könnte, ob es möglich ist, daß die letzte Zufluchtsstätte der Ispehbede gerade in dieser Gegend gelegen haben könnte. Diese Zweifel werden aber behoben, wenn man die verschiedenen Reiseberichte liest, welche die Passage zwischen Zīrāb und Šīrgāh als außerordentlich schwer passierbar schildern¹.

1 OUSELEY, III 241—243, erzählt, daß die Reisenden mehrere Stunden durch Schlamm und Morast waten mußten. „At length we emerged about 7 miles from Zīrāb out of a morass and arrived at the bottom of a high hill which seemed to form an insuperable barrier against our further progress; the side being almost perpendicularly steep and the path a mere succession of large stones thrown one above another on the soft clay, but at such a distance that between each there was a pool of mire three feet deep into which horses, mules and even the men who had dismounted could not save themselves from sinking“ . . . „We ascended at last to the ruined causeway, each horse and mule having been dragged up by some men, while others stoved them on from behind; both men, horses and mules often

Es wäre sehr verlockend, die Festung 'Ä'īša-i Kurgīl Diz, die nach einer Frau benannt ist, mit dem Hāne-i Duhter-i Dīv Avlād

falling when near the summit and in their retrograde motion overthrowing those who scrambled after them".

Auch EASTWICK, II 87, der von Norden nach Süden reiste, unterstreicht, wie schwer passierbar diese Strecke ist: „Presently we descended a very steep place. A mile or so farther on we began to get into rough ground. At the end of a farsakh we entered on a series of ascents and descents with ruts a yard deep, great stones piled confusedly together and treacherous beds of ooze and clay often with a precipice of from 50 to 500 feet on the right at the bottom of which the turbid Talar River swept furiously along“ (vgl. RITTER, VI, 1 p. 493—494).

BURNES, *Travels into Bokhara* II 128, sagt „The horses sink girth deep into the mud“. D'ARCY TODD behauptet ebenfalls, die Straße südlich von Šīrgāh sei schauerhaft (*J. R. Geogr. Soc.*, VIII 103) und ebenso STUART (*Journal of a Residence*, 257, 260, 261). Auch GASTEIGER-RAVENSTEIN-KOBACH (*Rundreise durch die nördlichen Provinzen Persiens*, in *Z. f. allgem. Erdkunde*, n. F. XII, 1862, p. 344; derselbe Bericht abgedruckt bei BRUGSCH, *Reise der k. preussischen Gesandtschaft nach Persien*, II 456—471) sagt über diese Strecke: „An mehreren Stellen ist der Waldmorast zum Versinken, während wieder an einigen Felsvorsprüngen nur gerade so viel Raum ist, daß ein Lasttier hinter dem anderen passieren kann. Hier wird der Wald immer dichter und dunkler“.

Alle diese Reisenden beschreiben die vollständig ruinierte Fahrstraße des Schah 'Abbās, die nach d'ARCY TODDs Bericht auf folgende Weise gebaut wurde: Ein Laufgraben, 20 Fuß tief und 14 Fuß breit, wurde an einer Seite des Berges gegraben und dann mit großen Steinen ausgelegt. Da die Straße seit ihrer Erbauung nie repariert wurde, ist sie mit der Zeit fast völlig ruiniert worden. Die in dieser Gegend fast unaufhörlichen Regengüsse haben die Steine unterspült und teilweise fortgeschwemmt. Demnach könnte man meinen, daß diese Straße im XIX. Jahrh. schlechter war, als der frühere Weg, der hier führte (vgl. WILBRAHAM, *Travels*, 434). Aber auch PIETRO DELLA VALLE, welcher diese Strecke vor Erbauung der Straße des Schah 'Abbās bereiste, betont mehrere Male, wie schwer passierbar sie schon damals war (*Voyages de Pietro della Valle*, nouv. édition. Paris 1745, III 213, 214, 217, 404). Wie GASTEIGER, I. I. 342, berichtet, ist die Straße, die jetzt gänzlich verfallen ist, im allgemeinen sehr gut angelegt gewesen. Unklar war ihm nur, daß „solche Stellen, wo kolossale Felsspaltungen nötig waren, wegen der damals noch unbekannten Anwendung des Sprengpulvers gänzlich ausblieben oder ungeschickt umgangen wurden“.

Jedenfalls muß man annehmen, daß diese ganze Strecke auch in früheren Jahrhunderten schwer passierbar war. Das Walddickicht und die Engigkeit des Weges konnten auch sehr gut zur Verteidigung verwendet werden (vgl. GASTEIGER, I. I. 344—345), werden doch von Tabarī, wo er von der Unzugänglichkeit der Berge spricht (III 1295), gerade diese beiden Momente hervorgehoben. Zāhir ad-Dīn, 425 (= *Übers.*, 438), erzählt, daß, als Timūr in Tabaristān einfiel, er Männer mit Äxten und Haubeilen dem Heere vorangehen ließ, um die Bäume umzuhauen und so dem Heere einen Weg zu bahnen. Einer der besten Kenner von Māzan-

zu identifizieren, dessen Unzugänglichkeit schon PIETRO DELLA VALLE aufgefallen war (PIETRO DELLA VALLE, *Voyages*, Paris 1745, III, 212; OUSELEY, III, 232, pl. LXXIV). Aber das läßt sich mit der Lage von Derbend-i Kūlā, welches nördlich von Kurdābād und in der Nähe von Ārum gelegen haben muß, schwer vereinigen. Andererseits gibt es aber, abgesehen von den vielen geographischen Benennungen, wo eine *duhter* im Spiele ist¹, auch andere Befestigungen, welche speziell mit Räuberinnen in Verbindung gebracht werden. So erwähnt EASTWICK, II, 138, ein Fort, welches Čihil duhter genannt wird, seinen Namen von 40 Räuberinnen haben soll und in der Nähe von Aiwān-i Keif, nach STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118), etwa 9 *Farsaḥ* südöstlich Teherān, gelegen war. Čihil duhter heißt, nach BODE (*Nouv. Annales des Voyages*, 1852, I, p. 258), MACGREGOR, II, 162, RABINO, *Report on the Trade and General Condition of the City and Province of Astarabad. (Diplomatic and Consular Reports. Annual Series No. 4381, p. 4)*, das Nordtor von Astrābād². Nach FRASER, *Narrative of a Journey into Khorasan* 247, 313, heißt ein Grabmal in Dāmḡān Čihil duhterān (vgl. RITTER VI, 1, p. 463).

Interessant ist die Bemerkung Ibn al-Faqīhs, daß at-Ṭāq unzugänglich war, und daß bis zur Zeit Māzjārs niemand da hineingedrungen war. Māzjār war derjenige, welcher sich der Schätze at-Ṭāqs bemächtigte (*BGA*, V 310). Hier ist in Betracht zu ziehen, daß nach Ṭabarīs Bericht (III 1287) der Ort, an dem Māzjār seine meisten Schätze aufbewahrte, Labūra (لبورة) hieß. Ibn

derān, DORN, meint (*Caspia*, 83): „Tabaristān war wahrscheinlich in den ältesten Zeiten seiner Wälder, Gebirge, Flüsse und Sumpfigenden wegen noch unzugänglicher als später“. Er zitiert Zāhīr ad-Dīn, welcher sagt (24), in alten Zeiten sei der Verkehr und das Reisen in Māzanderān sehr beschränkt gewesen und oft sei die Dienerschaft oder Begleitung in Flüssen oder Sumpf und Kot umgekommen, so daß es wohl geschehen konnte, daß ein Reisender mit großem Gefolge endlich allein und zu Fuß an einem Ort ankam. Vgl. auch Ibn Isfendjār, 149, und Zāhīr ad-Dīn, 163.

¹ Vgl. u. a. das Qal'a-i Duhterkūh, auf HOLDICHs Karte, westlich vom Demāwend (LOVETT, *Proceedings R. Geogr. Soc.*, New Ser. V, 1883, p. 59), den Paß Qotal Duhter in Fārs (GOLDSMID, *Notes on Recent Persian Travel in J. R. Geogr. Soc.* 44, 1874, p. 195), die Brücke Pūl-i Duhter zwischen Qazwīn und Tebrīz (JAUBERT, *Voyage en Arménie*, 423) usw.

² Vgl. auch die Karte von Astrābād bei BENDEREW, *Astrabad-Bastamskij rajon*.

al-Aṭīr, VI, 356, nennt diesen Ort Kūr (کور), meint aber sicher denselben Ort, welchen Ṭabarī Labūra nennt, denn, gleich Ṭabarī, fügt er erklärend hinzu: وهي من جبال ونداهرمز. DE GOEJE (Ṭabarī III, 1287) sucht Ibn al-Aṭīrs Kūr mit der Festung Kūzā zu identifizieren, die bei Jāqūt, IV 320, erwähnt wird, und mehrfach bei Zahir ad-Dīn vorkommt¹, wenn auch nicht in der Erzählung von Māzjārs Empörung und Gefangennahme.

Der Ortsname Labūra kommt bei Ṭabarī noch in anderem Zusammenhang vor, dort, wo von der Gefangennahme Māzjārs die Rede ist (III 1290). Al-Ḥasan Ibn al-Ḥusain erwartete den Māzjār in Hormuzdābād, auf einem zwischen Āmul und Sārija, in einer Entfernung von 8 *Farsah* von jeder dieser zwei Städte² gelegenen Berge (III 1274). Um zum verabredeten Orte der Zusammenkunft zu gelangen, benutzte Māzjār den Weg, der nach Labūra führt (*Tarīq Labūra*). Weniger als einen *Farsah* (III 1290) vom Orte der Zusammenkunft entfernt, befand sich der Engpaß Darb Labūra. In dieser Erzählung heißt auch bei Ibn al-Aṭīr die betreffende Straße *Tarīq Labūra* (VI 357). Nach der Gefangennahme wurde Māzjār über Ḥurremābād nach Sārija gebracht.

Nach Ṭabarīs Angabe lag das Labūra im Gebirge Wendāhormuz. Ṭabarī, III 1295, unterscheidet drei Gebirgsgruppen in Ṭabaristān: In der Mitte liegt das Gebirge Wendāhormuz, zur Seite davon, einerseits das Gebirge Wendāsengān, andererseits das Gebirge Šerwīn. Māzjār bewahrte also seine Schätze im mittleren Teile der Māzanderāner Berge. Vom Gebirge Šerwīn sagt Belāduri (339; Jāqūt III 506), es sei das unzugänglichste in ganz Ṭabaristān. Besetzt haben dies Gebirge nur Muḥammed Ibn Mūsā Ibn Ḥafṣ Ibn 'Omar Ibn al-'Alā' (Ibn al-Faḳīh, 309, nennt ihn Mūsā Ibn Ḥafṣ Ibn 'Omar Ibn al-'Alā') und Mazjār (مازجيار) Ibn Qārin. Ibn al-Faḳīh, 303, sagt von diesem Gebirge folgendes:

„Im Gebirge, das an Ḥurāsān grenzt (فی الجبل من ناحية خراسان)

¹ Zahir ad-Dīn 207, 214, 221, 222, 231. Nach der Stelle p. 221 lag diese Festung in Hezārgerib, einem *Bulak*, der, östlich von Sārī gelegen, an die Distrikte von Ašref, Astrābād und Dāmḡān grenzt (MELGUNOF, 175).

² Die Entfernung zwischen Āmul und Sārija betrug, nach Ibn al-Faḳīh, 303, 13 *Farsah*. Nach MELGUNOF, 176, 200, sind zwischen Sārī und Bārfurūš und zwischen Bārfurūš und Āmul je 7 *Farsah*, also zwischen Āmul und Sārī eine Entfernung von 14 *Farsah*. I'timād as-Saltāne gibt eine Entfernung von 18 *Farsah* an (*Mir'āt al-buldān*, 4).

liegt eine Stadt, die al-Lāriz genannt wird, und aš-Širriz und Dihistān. Passiert man al-Lāriz, so kommt man zum Gebirge Wendādhormuz, übersteigt man dieses Gebirge, so gelangt man zum Gebirge Šerwīn, welches zum Gebiete des Ibn Qārin gehört. Weiterhin liegen Dailem und Ġilān¹. Jāqūt, III 504, nennt im entsprechenden Passus an Stelle von al-Lāriz zuerst Tamār, welches vielleicht mit dem auf STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118) verzeichneten Nemar in Nemārestāq nördlich Lāriġān identisch sein könnte, später al-Arz (الأرز), sonst lautet diese Stelle bei ihm ganz ebenso. Desgleichen Jāqūt, III 283: جبال شروين في اطراف طبرستان وهي من اعمال ابن قارن مجاورة الديلم وجيلان. Aus diesen Stellen könnte man schließen, daß das Gebirge Šerwīn zwischen dem Gebirge Wendādhormuz und Dailem liegt, d. h. westlich vom Gebirge Wendādhormuz. Aber an einer anderen Stelle (S. 305) spricht Ibn al-Faḡīh von den Nachkommen Šerwīns, welche in der Gegend von Ṭabaristān wohnen, die gegen Qūmis zu liegt. Hier ist von den Nachkommen des Šerwīn Ibn Šahrijār die Rede, nicht von den Nachkommen des Šerwīn Ibn Surḡāb Ibn Bāb, nach welchem das Gebirge seinen Namen hat. Da aber diese Nachkommen Šerwīns den Nachkommen des Wendāspeġān entgegengesetzt werden, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dasselbe Gebirge Šerwīn gemeint ist. Die Entscheidung dieser Frage finden wir bei Ibn Ruste, 151, welcher erzählt, daß Wendādhormuz in der Nähe des Dunbāwend seinen Sitz hatte und daß die Hauptstadt des Wendāspeġān, des Bruders des Wendādhormuz, Muzn hieß. Diese Stadt lag im äußersten Westen, an der Grenze von Dailem (*BGA* V 305—307; Jāqūt IV 521). Danach muß also das Gebirge Wendāspeġān im Westen und das Gebirge Šerwīn im Osten gelegen haben¹. Dasselbe geht auch aus den Worten Ibn al-Faḡīhs, 305, hervor, daß Šerwīn Ibn Šahrijār in den Bergen Ṭabaristāns wohnte, die an Qūmis grenzen. Wichtig für uns ist die Bemerkung Ibn al-Faḡīhs, daß die Berge Wendādhormuz hinter al-Lāriz², also wohl nördlich davon lagen.

1 Vgl. WEIL, *Geschichte der Chalifen* II 323.

2 SPRENGER, *Post- und Reiserouten*, 52, DE GOEJE, *BGA* I 215, und MARQUART, *Ērānsahr* 125, 127, identifizieren dieses al-Lāriz mit dem heutigen Lāriġān, was von Hause aus sehr wahrscheinlich ist, besonders, wenn man die analogen von MARQUART, *Beiträge zur Geschichte und Sage von Ērān* in *ZDMG* 49 p. 665 zum Vergleich herangezogenen Ortsnamen بارز = بارجان und الشمرز = شیرجان in Betracht zieht. Daß al-Lāriz in der Gegend des Demāwend gelegen hat, läßt auch

Das Gebirge Wendādhormuz muß jedenfalls südlich von Āmul gelegen haben. Wenn das bloß zwei Tagereisen von Āmul entfernte

die Stelle Ṭabarī III 1276 vermuten. Hierbei ist aber zu bemerken, daß Jāqūt. IV 340, 341, beide Orte erwähnt: al-Lāriz, zwei Tagereisen von Āmul entfernt, und Lāriḡān, je 18 *Farsaḡ* von ar-Rai und Āmul. Wenn die beiden Orte identisch sind, so wären 18 *Farsaḡ* für zwei Tage etwas zu viel, zumal man für die 16 *Farsaḡ* betragende Strecke zwischen Sārija und Tamīsa drei Tage brauchte (*BGA* I 216; II 275; III 372; Ṭabarī III 1287; vgl. SPRENGER, I. I. XXVI). Diese Entfernung von 18 *Farsaḡ* scheint aber nicht richtig angegeben zu sein. Abū 'l-Fidā, 435, rechnet von Lāriḡān bis Āmul und ar-Rai nur je 15 *Farsaḡ*, was sich schon eher in zwei Tage einteilen läßt. Außerdem geben moderne Reisende die Entfernung zwischen Ask, dem Hauptort von Lāriḡān, und Āmul auch auf zwei Tage an. (30 + 26 Werst, BLARAMBERG, I. I. 161.) Merkwürdig ist es, daß nach dem von DE GOEJE besorgten Text des Iṣṭahrī die Strecke ar-Rai—Āmul 8 Tagereisen betrug: *آمل — فرست — الارز — كنازل — بلور — اسك — ناميند — بزيان — الري*.

Die Entfernung zwischen diesen beiden Endpunkten beträgt MELGUNOF, 208, zufolge 25 *Farsaḡ* (Ungefähr ebenso auf STAHLs Karte, *Peterm. Mitteil.*, Ergänzt. 118). STACK, *Six Months*, II 170—194, rechnet 30 *Farsaḡ*; RABINO (*Geogr. Journal* 1913, p. 447) — 110½ Meilen. TRÉZEL (JAUBERT, *Voyage en Arménie*, 456), STACK, RABINO und SARRE (*Z. Gesellschaft für Erdkunde* 1902, p. 103) legten die Strecke in 6 Tagen zurück. Mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit lassen sich folgende Orte identifizieren: Belūr — Pelūr, südwestlich vom Demāwend (STAHL I. I. 12 und Karte; Zahīr ad-Dīn 135, 360), Ask — südöstlich vom Demāwend (D'ARCY TODD, *J. R. Geogr. Soc.* VIII 107; OUSELEY III 329. Die Entfernung dieses Ortes von Teherān, 8 *Farsaḡ*, ist bei MELGUNOF, 24, entschieden falsch angegeben, nach STAHLs Karte beträgt die Entfernung in der Luftlinie 11 *Farsaḡ*). Farast wird wohl eine falsche Lesung für Farasb sein (= Pārus bei D'ARCY TODD, I. I. 106; Parasm bei RABINO, 447, Persem auf der russischen 20-Werst-Karte, Parusp auf den Karten bei CURZON und HOLDICH, Parash — auf NAPIERS Karte, im Text Druckfehler Parash). Endlich, *برزيان* könnte vielleicht mit dem auf STAHLs Karte angegebenen Bierzan, etwa 6 *Farsaḡ* von Teherān, identisch sein. Hierbei ist aber in Betracht zu ziehen, daß die Entfernung zwischen Pelūr und Ask bei Iṣṭahrī eine Tagereise, auf STAHLs Karte ca. 1½ *Farsaḡ* beträgt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Festung al-Lāriz in Lāriḡān lag und sich also auch in nächster Nähe von Pelūr und Ask befand.

Aus der Anmerkung de GOEJES, *BGA* I 214—215, geht hervor, daß diese Route in allen von ihm zu Rate gezogenen Handschriften verschieden angegeben ist. Alle acht Stationen sind nur in der Handschrift von OUSELEY verzeichnet, sonst kommen nicht mehr als fünf Stationen vor (vgl. *BGA* II 274; III 372). Auch Muqaddasī hat nur fünf Stationen, allerdings alle bis *بلور* und dann direkt Āmul, so daß SPRENGER, 52, meinte, hier seien einige Stationen ausgelassen. Am besten entspricht den modernen Reiseberichten der Text des MÖLLERSchen Faksimiles: *آمل — فرسب — عند قلعة الارز — بلور — ناميند — الري*. Es ist wohl anzunehmen, daß die Entfernungen zwischen den einzelnen Stationen in den meisten Handschriften falsch angegeben sind.

al-Lāriz nicht in diesem Gebirge lag, dann muß diese Gebirgskette einen ziemlich schmalen Streifen gebildet haben zwischen dem Demāwend und Āmul.

Über die Šerwīner Berge soll I'timād as-Saltāne einen Aufsatz geschrieben haben, den ich leider nicht benutzen konnte. Aus dem bei RABINO (*A Journey in Mazanderan in Geogr. Journ.* 1913, p. 447) angeführten Zitat scheint hervorzugehen, daß er Sewādkūh zu den Šerwīnbergen rechnet. Wieweit die Annahme I'timād as-Saltānes richtig ist, kann ich nicht nachprüfen. Die Feste Māzjārs, die im Gebirge Wendādhormuz gelegen war, muß dann westlich oder nördlich von Sewādkūh zu suchen sein.

Hormuzdābād lag, nach Ṭabarī, 8 *Farsaḥ* von Sārī entfernt. Da es von Āmul ebenso weit entfernt war, muß es südlich von diesen beiden Städten, also südwestlich von Sārī gelegen haben. Šīrgāh liegt 7 *Farsaḥ* südwestlich Sārī und, STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118) zufolge, in der Luftlinie 8 *Farsaḥ* von Āmul. Hormuzdābād wird also wohl nicht allzuweit von Šīrgāh, etwa ein *Farsaḥ* westlich davon, zu suchen sein.

Dazu paßt ganz vortrefflich, daß auch in der Erzählung von Māzjārs Gefangennahme der Ort Ārum (Ibn al-Aṭīr, VI 356, nennt ihn Uram) als ganz in der Nähe von Hormuzdābād befindlich erwähnt wird. Die Strecke von Sārī nach Ḥurremābād legte al-Ḥasan Ibn al-Ḥusain in weniger als einem Tage zurück (Ṭabarī III 1287). Ḥurremābād wird also ungefähr in der Gegend des heutigen 'Alīābād gelegen haben. Bei Ḥurremābād traf er auf Ḥajjān Ibn Ğebele, dem er einen Verweis dafür erteilte, daß er, statt im Gebirge Šerwīn zu weilen, sich hier aufhalte. Diese Gegend gehörte also nicht zu den Šerwīner Bergen, was übrigens auch daraus hervorgeht, daß Ārum in den Fādūspānbergen gelegen war, denn die Šerwīner Berge gehörten ja dem Ibn Qārin (*BGA* V 303).

Von Ḥurremābād ging al-Ḥasan auf dem Ārumer Wege nach Ārum (Ṭabarī III 1289). Zwei Meilen vor Ārum passierte er eine grausenerregende Schlucht (*darb*). Weiter ging er nach Hormuzdābād. Für die ganze Strecke von Ḥurremābād über Ārum nach Hormuzdābād brauchte er die Zeit von Mittag (وقت الظهر bei Ibn al-Aṭīr VI, 356; لما قرب الزوال bei Ṭabarī III 1288) bis kurz vor Sonnenuntergang¹ (اصفرار الشمس Ṭabarī III, 1289).

¹ Wie mir I. J. KRATSKHOKSKI die Liebenswürdigkeit hatte mitzuteilen, bedeutet *isfirār asšems* die Zeit, die dem Sonnenuntergang unmittelbar vorausgeht,

Hier verdient eine Episode aus der Geschichte Māzjārs Erwähnung, welche Ibn Isfendijār, 149, erzählt. Der Chalife schickte den Astrologen Bizist zu Māzjār, um ihn nach Bagdād zu locken. Als Māzjār davon Kunde erhielt, sandte er zwei Männer nach ar-Rai dem Bizist entgegen und die führten ihn über „Sawātkūh, Kālbadrāja und Kandī-āb“ auf Wegen, die so schlecht waren, daß es für einen Reiter ganz unmöglich war, vorwärtszukommen. Endlich kamen sie zu Māzjār, der sie in Hormuzdābād erwartete. Als Bizist den Māzjār sah, umgeben von einer Schar von Kriegern, staunte er ob seiner Macht und der Unzugänglichkeit seines Reiches.

Bei Zahīr ad-Dīn ist diese Episode sehr kurz wiedergegeben, aber auch dieser Schriftsteller erwähnt den Weg, auf dem nur ein Fußgänger mit Mühe vorwärtskommen konnte (p. 163). Aus dieser Stelle geht hervor, daß die Wege südlich Hormuzdābād schwer passierbar waren, und daß der Weg von ar-Rai nach Hormuzdābād über Sewādkūh führte. Der Weg, auf dem Bizist reiste, muß entweder OUSELEYS Weg über den Gadūk-Paß und Zīrāb oder der Weg durch den Wāšepaß gewesen sein (vgl. weiter unten).

Da der Engpaß Darb Labūra weniger als einen *Farsaḡ* von Hormuzdābād entfernt war, kann er nicht viel südlicher als Šīrgāh gelegen haben. Rechnen wir diese Entfernung nach Osten, dann kommen wir in dieselbe Gegend zwischen Šīrgāh und Zīrāb, welche wir für Derbend-i Kūlā in Anspruch genommen haben. Zīrāb gehört aber, OUSELEY, III 236, zufolge, schon zu Sewādkūh. STUART, 261, und RABINO (*Geogr. Journal* 1913, p. 452) behaupten sogar, daß der Distrikt von Šīrgāh auch gewöhnlich zu Sewādkūh gerechnet werde. Lapūr (zur Zeit MELGUNOFFS, 1864, war es ein *Bulūk*) liegt westlich von Sewādkūh. Zahīr ad-Dīn, 382, sagt, es sei ein Ort oder eine Landschaft (يقعه), die am Bergsaume von Sewādkūh liegt. Die Bewohner dieser Gegend halten ihr Sommerlager in Sewādkūh und, umgekehrt, die Bewohner von Sewādkūh begeben sich im Winter nach Lapūr. Auf STAHLs Karte (*Peterm. Mitteil.* 1907, p. 128 ff.) ist ein Ort Lapūr angegeben, der ungefähr auf demselben Breitengrad wie Zīrāb, etwa 18 Kilometer westlich davon liegt.

wenn der Widerschein der Sonne auf der Erde und an den Wänden einen gelblichen Anstrich erhält (vgl. *الشرح على مختصر الخليل للخرشي* Cairo 1308, I 212). In den „*Additions aux dictionnaires arabes*“ von FAGNAN, Alger 1923, ist, wie mir KRATSKÓWSKI mitteilt, dieser Ausdruck nicht ganz richtig erklärt.

MELGUNOF, 195, erwähnt ein Dorf Lapūrek, das $5\frac{1}{2}$ *Farsah* von Bārfurūš entfernt liegen soll.

Wenn Sewādkūh und die Gegend von Šīrgāh schon zu dem Gebiete der Šerwīner Berge gehörten, dann muß die ca. 9 *Farsah* von Sārī entfernte Schlucht Labūra westlich davon im heutigen Lapūr oder im östlichen Teile von Čelāb gelegen haben. Der Name der Festung Māzjārs hängt jedenfalls mit dem Namen Lapūr oder Lapūrek zusammen. Dann muß die Landschaft Lapūr außer der bei Zahīr ad-Dīn erwähnten Niederung, auch schwer zugängliche Berge, vielleicht einen Teil von Bandepei und Čelāb in sich begriffen haben, wo dann wohl auch der östliche Teil der Berge Wendādhormuz zu suchen wäre.

BODE (*Otečestvennyja Zapiski* 1856, p. 131) berichtet, daß von Fīrūzkūh außer der Straße, die durch den Gadūkpaß nach Sārī führt, noch eine Straße über den Suwāšpaß und das Lābūdgebirge nach Bārfurūš führt (vgl. DORN, *Caspia* 15; *Mél. As.* VI 258). Über diese Straße, die den *Bulūk* Lapūr durchkreuzen muß, sind wir aber sehr schlecht unterrichtet, und bis auf die kurzen Notizen bei MELGUNOF¹ habe ich in keiner einzigen der von mir benutzten Reisebeschreibungen etwas darüber finden können (vgl. übrigens, MORIER, *A Second Journey*, 363—364). STAHL hat den westlich von Lapūr belegenen *Bulūk* Bandepei bereist. Er klagt (*Peterm. Mitteil.* 1907, p. 130) über die Schwierigkeit der Bergpassage auf diesem Wege, sagt aber, daß der Gebirgspfad von Fīrūzkūh über Wāše dem Bābulflusse entlang, noch schwieriger passierbar sein soll.

Den nördlichen Teil von Lapūr scheint GASTEIGER² bereist zu haben. Die von ihm auf dieser Tour durchreiste Strecke ist bei ihm etwas unklar angegeben: Er hörte in Bārfurūš von einem Wege, der

¹ Die Angaben MELGUNOFs über diese Gegend beruhen auch nicht auf eigener Erfahrung, sondern auf Hörensagen, und ob sie alle richtig sind, bleibt dahingestellt (s. MELGUNOF, 16—17). Unter anderem erwähnt er ein Dorf Šīrkelā شیرکلا, welches, 10 *Farsah* (?) von Bārfurūš entfernt, im *Bulūk* Sewādkūh gelegen sein soll (MELGUNOF, 197). STAHL zufolge gibt es einen *Bulūk* Šīrkelā, in welchem sich auch ein Dorf des gleichen Namens vorfindet, aber zwischen ihm und Sewādkūh liegt der ganze *Bulūk* Bandepei. Die Entfernung dieses Dorfes von Bārfurūš stimmt dagegen ziemlich genau zu MELGUNOFs Angabe, so daß sicher in beiden Fällen ein und derselbe Ort gemeint ist (*Peterm. Mitteil.* 53, 1907, p. 129 und Karte).

² GASTEIGER, *Rundreise durch die nördlichen Provinzen Persiens*, in *Z. f. allgem. Erdkunde* XII n. F. 1862, p. 352—356.

über Āmul nach Teherān führen sollte. Weiterhin wird aber Āmul mit keinem Worte erwähnt und aus dem ganzen Bericht scheint hervorzugehen, daß nicht die von vielen Reisenden beschrittene Āmuler Straße gemeint ist, sondern ein ganz unbekannter Weg von Bārfurūš nach Süden. Besonders geht das aus der Stelle hervor, wo GASTEIGER erzählt, daß er nach dreitägigem Marsche auf demselben Wege zurückkehren mußte, auf dem er gekommen war, und daß dieser Weg, 5 Meilen vor Bārfurūš nach rechts abbiegend, in jenen einmündete, auf dem er von Teherān nach Sārī gekommen war, also südwestlich Sārī auf der Strecke zwischen Sārī und 'Alīābād. Er muß also in der Gegend von Lapūr oder Čelāb gewesen sein.

„Am ersten Tage durch Felder, Wiesen, Sümpfe und Wälder reitend, kamen wir in immer unwirtlichere Gegenden am Fuße des Gebirges, wo der Weg wohl schmal, aber doch gangbar und fest sich emporschlängelte. Am zweiten Tage schon nahm die Kultur ganz ab, die Gegend wurde wilder, die Schluchten häufiger, bis wir an einen echten Gernsteig anlangten, der an immer tieferen und finsterner Abgründen vorbeiführte, wo jeder falsche Schritt den Tod zur Folge gehabt hätte . . . Ich rekognoszierte und sah einen kurzen aber nur einen Fuß breiten Steig mit einer offenen Felsklüft ohne Brücke, die wir zu übersetzen hatten, so daß mich ein unbeschreibliches Grausen befiel. An der senkrechten Felswand waren an einem eisernen Ringe zu einem Seil gewundene Rebenwurzeln angebunden, an den man sich haltend, sich hinüberschwingen mußte; an dieses wurden auch die Warenballen gebunden und auf den entgegengesetzten Punkt geschleudert, wo sie die anderen Treiber in Empfang nahmen. Nun wurden die eingeschüchterten Tiere hinübergesprengt und wir folgten, uns am Seile krampfhaft festhaltend, mit geschlossenen Augen nach“. Am dritten Tage kam GASTEIGER über brausende Waldbäche steilabwärts zu einem angeschwollenen breiten Waldstrom, den er nicht überschreiten konnte und deshalb umkehren mußte. Mir scheint es sehr wahrscheinlich zu sein, daß Māzjārs Labūra, die unzugänglichste Feste in Māzanderān, in dieser Gegend zu suchen ist, und die Beschreibung, welche Gasteiger von dieser Gegend gibt, paßt sehr gut zu dem Bilde, das man sich auf Grund von Ṭabarīs Bericht von der Gegend, in der Māzjārs Festung lag, machen muß.

MELGUNOF, 195, erwähnt im selben *Bulūk* Lapūr noch ein Dorf Tangsero تنك سرراه. Dieser Ort wird wohl ursprünglich سرراه

geheißen haben, und das bringt uns die oben zitierte Stelle Zahīr ad-Dīn, 229, in Erinnerung, wo Šāhgāzī die Wegscheide سرراه besetzte und dann nach dem Engpaß Kūlā zog, um dem Feinde den Weg zu versperren. Derbend-i Kūlā könnte vielleicht auch in dieser Gegend, die ja auch nicht weit von Šīrgāh ist, gelegen haben, und eine Identifizierung der Festung Māzjārs mit der letzten Zufluchtsstätte des Išpehbeds wäre also nicht ausgeschlossen. Allerdings muß dann angenommen werden, daß die Kriegszüge Ferāšas und Mas'uds nicht auf dem bequemen Wege über den Gadūkpaß, sondern über Wāše erfolgten und die Identifizierung von Kurdābād mit Hordābād müßte fallen gelassen werden.

Es bleibt noch Ibn al-Faḳīhs Bericht zu untersuchen, daß in aṭ-Ṭāq die Schätze des Minūčehr aufbewahrt wurden. Zahīr ad-Dīn, 16, sagt, daß die Höhle, in der diese mythische Persönlichkeit ihre Schätze aufbewahrte, Diz-i Minūčehr hieß, und in der Nähe von Čelender lag. Čelender liegt in Kuḡūr, einem der westlichen *Bulūke* des Distriktes von Āmul¹, westlich vom Orte Kuḡūr (Zahīr ad-Dīn, 137). Dieses Schloß des Dīv-i Sefid hieß auch Qal'a-i Espī Rīz und wurde im IX. Jahrh. d. H. vom Ustundār Melik Iskender wiederhergestellt. Zahīr ad-Dīn, 136, sagt, daß es, in alten Zeiten bewohnt, damals schon seit lange verödet war. Im Šāhnāme heißt es, daß Rustem den Dīv-i Sefid bis zum Berge Esperūz verfolgte (ed. MOHL, 530). DORN weist auf den Umstand hin, daß sich in der Nähe von Čelender wirklich noch heute ein Berg mit einer Höhle befinde (DORN, *Reise nach Masanderan*, 207): „In der dichten Waldung, welche den Hügel begrenzt, fand MACKENZIE deutliche Spuren von dem ehemaligen Dasein einer großen Veste, welche von einem doppelten Graben und Wall umgeben war . . . Von da bis zu dem Hügel ist weniger als eine englische Meile. Da befindet sich in dem Kalkfelsen in einer Höhe von 30 Fuß eine Höhle.“ MELGUNOF (212; vgl. auch HÄNTZSCHE, *ZDMG* XVI 527—528) sagt, daß auf diesem Berge (Dīv-i Sefid)², der Sage nach,

1 MELGUNOF, 152.

2 OUSELEY, III 231, nennt die Festung in Sewādkūh, Hāne-i Dīv-i Sefid, „the favourite residence of the white giant, for this celebrated Daemon had other places of abode in Mazanderān“. STAHL, *Peterm. Mitteil.*, Ergänz. 118, p. 11, erwähnt ein Dīvhāne bei Mun in der Nähe des Demāwend. Über die Dīve in der Geschichte s. DORN, *Caspia*, 83—85; OUSELEY III 232; RITTER VI, 1 p. 418; 488, 490—492.

zur Zeit der Feueranbeter eine Festung war, die den Diven als Aufenthaltsort diente.

In der von DORN zitierten persischen Geographie (v. J. 1275 = 1859) wird dieser Berg, der ein Viertel *Farsah* von Čelender entfernt ist, ausführlich beschrieben. Ich verweise auf den Text und die Übersetzung, welche in DORNS *Reise nach Masanderan*, 209—213, zu finden sind, und will nur eine Stelle anführen, welche stark an Jāqūts Beschreibung von aṭ-Ṭāq erinnert.

„Man gelangt mit tausend Mühen zu dem Bergsaum, wo sich der Berg wie eine Wand zur Milchstraße am Himmel erhebt. Ein großer Afrābaum steht auf einem großen Felsen, welcher von seinen Wurzeln umschlungen ist. Etwas über der Bergspitze gehen die Einwohner von Čelender mit tausend Beschwerden und mit Furcht hinauf, indem sie ein Seil mit sich führen, welches sie an einen Baum binden. Wenn nun ein anderer weitergehen will, so ergreift er, unter tausend Besorgnissen von der Höhe herabzustürzen, das Seil und die Baumäste und hebt sich so hinauf. Da findet sich denn ein gewölbter Winkel, im ganzen nicht 4 Ellen, ferner eine nischenartige unförmliche Räumlichkeit . . . Man sagt, daß da der weiße Div gehaust habe.“

DORN hält es für wahrscheinlich, daß sich die Sage von der Höhle, in der Minūčehr seine Schätze aufbewahrte, auf diese Festung bezieht. Wie ich oben gezeigt habe, befanden sich die Schätze des Māzjār in der Nähe von Lapūr, also ganz wo anders. Ibn al-Faḳīh behauptet aber, diese Schätze seien teilweise identisch mit denen des Minūčehr und hätten sich in aṭ-Ṭāq befunden. Seine andere Nachricht, daß nach Minūčehr und vor Māzjār kein Mensch die Schätze in aṭ-Ṭāq angerührt habe¹, widerlegt er selbst durch die Nachricht, daß Hālid Ibn Barmak von aṭ-Ṭāq Besitz ergriffen habe. Möglich ist es ja, daß über Minūčehr und seine Schätze viele verschiedene Mythen im Schwunge waren. In verschiedenen Versionen der Sage konnte der Aufbewahrungsort verschieden angegeben sein. Ibn al-Faḳīh ist aber an dieser Stelle sehr ungenau und verlassen kann man sich auf ihn keineswegs². Er ist auch der ein-

¹ Zahīr ad-Dīn, 17, erzählt, daß der kleine ‘Alīde al Ḥasan Ibn Jahjā in der Höhle von Minūčehr Diz viel Beute gefunden habe. Davon, daß Māzjār in die Höhle des Minūčehr eingedrungen sei, sagt er nichts.

² Vgl. das abfällige Urteil Muqaddasīs über ihn, *BGA* III 4, 5; V p. VII.

zige, welcher die letzte Zufluchtsstätte des Išpehbeds at-Ṭāq nennt und sie mit den eben erwähnten Höhlen identifiziert. Ṭāq bedeutet eigentlich Gewölbe. Zahīr ad-Dīn, 49, beschreibt die Höhle 'Ā'īša-i Kurgil Diz mit eben diesem Worte: *و آنجا كه بنی و طاق بود كه اکنون آنرا عایشه كركیل در میگویند*. Ebenso Ibn Isfendijār: bei BROWNE, 121, heißt es „there is a palace (طاق) now known as Aisha Kargili Dizh“. Es ist merkwürdig, daß dies die einzige Festung ist, bei deren Beschreibung Zahīr ad-Dīn diesen Ausdruck gebraucht, und daß er, in dessen Geschichtswerk nicht weniger als 50 Festungsnamen vorkommen, von keiner Festung, die diesen Namen geführt hätte, weiß.

Wir haben gesehen, daß die Höhle, in der Māzjār seine Schätze bewahrte, ihrer geographischen Lage nach, nicht weit von der Höhle 'Ā'īša-i Kurgil Diz entfernt, vielleicht sogar mit ihr identisch war, der örtliche Zusammenhang zwischen diesen beiden Ereignissen, von dem Ibn al-Faqīh spricht, also möglicherweise stimmt.

Ṭabarī spricht von einer Festung at-Ṭāq, die nicht mit der letzten Zufluchtsstätte der Išpehbede identisch ist. Er sagt auch nicht, daß der Išpehbed bei Verteidigung dieser Festung zugegen war. Dieses at-Ṭāq wird, da es im Zusammenhang mit ar-Ru'jān genannt wird, wohl im Westen gelegen haben.

In den Berichten über früher stattgefundene Feldzüge nach Ṭabaristān wird, wenn überhaupt die Richtung, von der sie ausgingen, angegeben wird, immer erwähnt, daß sie von Ġurgān aus erfolgten (vgl. die Feldzüge des Sa'id Ibn al-'Āš bei Belādūrī, 334, Ṭabarī I 2836, Ibn al-Aṭīr III 84, Ibn al-Faqīh, 307, und des Jezīd Ibn al-Muhallab: Ṭabarī II 1317, 1320, Ja'qūbī II 355, Ibn al-Aṭīr V 20, Ibn Isfendijār, 106, Zahīr ad-Dīn, 46)¹. Ein kürzerer Weg wird einmal von Ja'qūbī erwähnt: Der Išpehbed ging im Jahre 79 mit Sufjān Ibn al-Abrad von ar-Rai auf einem kurzen Wege nach Ṭabaristān, um den Qaṭarī zu bekämpfen (Ja'qūbī II 330). Dieser kurze Weg wird wohl der sein, welcher von ar-Rai nach Āmul führt. Diese Straße benutzte auch eine arabische Armee, um gegen Māzjār ins Feld zu treten. 'Omar könnte also auch diesen Weg benutzt

¹ Dagegen Belādūrī, 335: *وكتب الى سليمان يستأذنه في غزوه فلان له فغزا جيلان وسارية ثم أتى دهستان*. Dieser Bericht, der ganz allein dasteht, ist aber so kurz, daß man keine Schlüsse auf irgendeine bestimmte Route nach Gilān machen kann.

haben; da aber Ibn Isfendijār und Zahīr ad-Dīn sagen, daß er sich beim Heere des Abū 'l-Ḥaṣīb befand, und andere Autoren darüber gänzlich schweigen, — Ṭabarīs Angabe, daß ihm Ḥāzim Ibn Ḥuzaima beigegeben wurde, ist nicht recht klar, denn Ḥāzim befand sich ja schon an der Spitze eines Heeres in Ṭabaristān — haben wir keinen Grund an der Richtigkeit dieser Mitteilung zu zweifeln.

Wenn also die letzte Zufluchtsstätte südlich von Bārfurūš und Sārī lag, aṭ-Ṭāq aber in ar-Ru'jān, und dieses aṭ-Ṭāq früher besetzt wurde, als die letzte Festung, dann muß 'Omar zuerst das flache Land und überhaupt den ganzen Norden unterworfen haben. Die in den südlichen Bergen gelegene letzte Festung, welche vom Hauptheer unter Abū 'l-Ḥaṣīb belagert wurde, muß erst viel später kapituliert haben. Es ergäbe sich dasselbe Bild, welches Ibn Isfendijār, 106, und Zahīr ad-Dīn, 46, vom Feldzug des Jezīd Ibn al-Muhallab entwerfen, nur mit dem Unterschied, daß Jezīd nicht weit über Sārī hinauskam, während 'Omar auch Ru'jān unterwarf. Die Höhle bei Čelender, in der Minūčehr seine Schätze aufbewahrte, könnte ihrer geographischen Lage nach mit dem aṭ-Ṭāq Ṭabarīs identisch sein. Auf diese Weise könnte dann auch die Höhle Minūčehrs mit der arabischen Eroberung in Zusammenhang gebracht werden, freilich in einer von Ibn al-Faqīh stark abweichenden Fassung.

Hierbei darf aber nicht außer acht gelassen werden, daß nur Ṭabarī und seine Abschreiber die Eroberung ar-Ru'jāns in Zusammenhang mit dem Feldzuge unter al-Manšūr bringen. Sogar in der Erzählung des *Kitāb al-'ujān*, in welcher 'Omar Ibn al-'Alā' dieselbe Rolle spielt, wie bei Ṭabarī, werden ar-Ru'jān und aṭ-Ṭāq nicht erwähnt.

Ibn Isfendijār, 121, erzählt, daß der Išpehbed auf seiner Flucht Ru'jān erreichte. Dies erweckt den Eindruck, als wenn sein Entkommen nach Ru'jān für ihn ziemlich gleichbedeutend mit völligem Entrinnen aus aller Gefahr war. Dies hätte aber schwerlich eine solche Bedeutung gehabt, wenn Ru'jān schon von den Arabern besetzt gewesen wäre.

Andererseits erzählt aber auch Ibn al-Faqīh, daß ar-Ru'jān von 'Omar Ibn al-'Alā' erobert wurde. Da er dies aber nicht im Zusammenhang mit der Eroberung Ṭabaristāns erzählt, ist seinem Bericht nach eher anzunehmen, daß ar-Ru'jān erst während 'Omars Statthalterschaft (vgl. BARTHOLD, *Istoriko-geograficeskij obzor Irana*, 155) also etwa 10 Jahre später, erobert wurde.

Es ist demnach sehr wohl möglich, daß Tabarī hier versehentlich den Ereignissen vorausgreift. Damit wird aber die Möglichkeit, daß dieses aṭ-Ṭāq in ar-Ru'jān lag, und überhaupt, daß es ein zweites aṭ-Ṭāq gab, welches nicht mit dem letzten Zufluchtsort identisch war, sehr in Frage gestellt.

Wichtig scheint mir jedenfalls der Umstand zu sein, daß der letzte Zufluchtsort des Išpehbeds in derselben Gegend gelegen haben muß, wie derjenige Māzjārs. Wir haben hier also eine ziemlich genaue Parallele zwischen den beiden Feldzügen unter al-Manšūr und unter al-Mu'tašim. Beide Male fielen die Muhammedaner von Osten ein: das eine Heer von Qūmis aus, das andere — von Ġurġān (in der Erzählung von al-Mu'tašims Feldzug wird noch ein drittes Heer erwähnt, welches die Route ar-Rai—Āmul benutzte) und beide Male zogen sich die Verteidiger in die Gegend südlich Sārī und Bārfurūš zurück. Beide Male nehmen die Ereignisse unter ähnlichen Bedingungen einen ähnlichen Verlauf, was schon an und für sich sehr wahrscheinlich ist.

Wie auch zu erwarten war, sind also die geographischen Angaben, die auf den Feldzug unter al-Manšūr Bezug haben, am zuverlässigsten bei Ibn Isfendijār und Zāhīr ad-Dīn.

Wie ich bei Betrachtung der Feldzugsberichte glaube erwiesen zu haben, sind die Berichte dieser beiden späteren Autoren, wenn man von einigen Anekdoten absieht, auch über den Verlauf dieses Feldzuges recht zuverlässig. Das Einzige, womit es bei ihnen schwach bestellt ist, sind die chronologischen Angaben, wie man aus dem Vergleich der Angaben über die einzelnen Statthalterschaftsperioden sieht. Ich werde darauf in einer anderen Arbeit zurückkommen.

In die Beschreibung, welche Ibn al-Faqīh und nach ihm Jāqūt von dem Orte aṭ-Ṭāq geben, scheint alles Wunderbare aufgenommen worden zu sein, was überhaupt über Tabaristāner Gebirgspässe und Festungen bekannt war. Die Geschichte von der Wunderquelle bezieht sich wirklich auf die Umgegend des heutigen Dorfes Ṭāq¹; Jāqūts Bemerkung über die finstere Schlucht², die Nachricht, daß

1 S. oben Seite 92—93.

2 Vgl. MELGUNOF, 237; BODE, *Otčestwennyja zapiski* 1856, p. 145, erzählt, daß es in der Schlucht Šemsīrbur außerordentlich dunkel ist. MORIER, *A Second Journey*, 363, sagt dasselbe von der Schlucht bei „Sewachi“. BUHSE, *Bergreise von Ġlān nach Astrābād* (Baer und Helmersens Beiträge XIII 1849, p. 228) beschreibt eine finstre Schlucht bei Kuškek, nordwestlich vom Demāwend

man nur mit einem Seile hineingelangen kann¹, endlich, daß der Eingang zur Höhle einem Tore gleichkommt und darin Höhlen und Quellen sind² — alles dies wird von verschiedenen Reisenden von verschiedenen Orten Ṭabaristāns erzählt; die anklingenden Stellen, die mir aufgefallen sind, habe ich an verschiedenen Stellen meines Aufsatzes angeführt.

Ebenso wie mit der geographischen Beschreibung aṭ-Ṭāqs verhält es sich mit den historischen Tatsachen, die Ibn al-Faqīh beibringt.

Da diese Ereignisse von anderen Autoren zu anderen Ortschaften in Beziehung gebracht werden, und auch in dem Zusammenhang, wie Ibn al-Faqīh sie erzählt, schwerlich in Ṭāq an der Grenze von Qūmis vorgefallen sein können, ist es sehr wahrscheinlich, daß Ibn al-Faqīh durch die Bedeutung des arabischen Wortes Ṭāq-Gewölbe irre geleitet worden ist und alle Begebenheiten, die mit Ṭabaristāner Höhlen zusammenhängen, in Beziehung zu aṭ-Ṭāq gebracht hat.

¹ DORN, *Reise nach Masanderān*, 210 (Höhle bei Čelender); GASTEIGER, *Z. f. allg. Erdkunde* XII 1862, p. 353 (Passage südlich von Bārfurūs).

² MORIER, *A Second Journey* 363—364 („Sewachi“).

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

A. САМОЙЛОВИЧ, *Краткая учебная грамматика современного османско-турецкого языка*.

[A. SAMOILOVIČ, *Kurze Grammatik der gegenwärtigen Osmanisch-Türkischen Sprache für Unterrichtszwecke*.] Nr. 10 der Publikationen des Leningrader Instituts für lebende orientalische Sprachen. Leningrad 1925. Russische akademische Regierungsdruckerei. Gr. 8^o, 155 S., 2 Rubel 50 K.

Es ist immer zu begrüßen, wenn Gelehrte von Qualität neben der Beschäftigung mit ihren persönlichen Forschungsgebieten einen Sinn für die Nöte des Anfängers beweisen und durch systematische Zusammenfassungen, durch Grammatiken, Chrestomathien und Wörterbücher den einzelnen Sprachen neue Jünger werben und nicht nur Studenten durch die bequeme Darbietung des für jede philologische Beschäftigung so nötigen Rüstzeuges einen Aufwand an Kraft, Zeit und Geduld ersparen helfen. Und so werden die russischen Studenten es dem bekannten Turkologen A. SAMOILOVIČ zu danken wissen, daß er mit vorliegender Grammatik, die in scharf umrissener und jede Langläufigkeit vermeidender Weise die Prinzipien und die wichtigsten grammatikalischen Phänomene des Osmanischen aufweist, einen Mangel (cf. p. 3) auf russischem Sprachgebiet beseitigt hat.

Man würde dem Werte eines derartigen Buches nicht gerecht werden können, wenn man den Zweck, den der Verfasser mit dieser Publikation verfolgt, die seitens des Verfassers beabsichtigte Verwendung und die Umstände der Entstehung des Buches nicht fest im Auge behalten würde. Nicht unbedeutend für die Beurteilung der Leistung kommt der Umstand in Frage, ob ähnliche Arbeiten dem Verfasser schon zu Gebote standen oder ob er unter gänzlichem Mangel verwendbarer Vorlagen an sein Werk herangehen mußte. G. WEIL¹, der aus einem Nichts seine Grammatik des Osmanischen, die heute die beste in deutscher Sprache ist, schaffen mußte, und J. DENY², der in seinem *standard-work* nicht nur alle

¹ G. WEIL, *Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache*, Berlin 1917.

² J. DENY, *Grammaire de la langue turque (Dialecte osmanli)*, Paris 1921. Im Folgenden durch DE abgekürzt.

Fragen beantwortet, sondern dem Anfänger eine Einführung in die Turkologie überhaupt erst gibt, sahen sich natürlich bei weitem größeren Schwierigkeiten gegenüber als SAMOILOVIČ, dem, wie er im Vorwort sagt, diese zwei Werke zur Verfügung standen. Vorliegendes Buch ist besonders für die Schüler des Leningrader I. Ž. V. J. gedacht, die in den ersten Wochen durch phonetische Übungen und an Hand dieser Übungen erfolgende Erörterungen der morphologischen und syntaktischen Fragen in die Sprache eingeführt werden und denen die Grammatik erst später in die Hand gegeben wird, um dann für die häusliche Wiederholung den eisernen Bestand der notwendigen sprachlichen Fakta zu liefern.

Das Postulat BERGSTRÄSSERS¹ nach einer Verbindung „analytischer“ und „synthetischer“ Betrachtungsweise hat S. nützlich in die Tat umgesetzt. Mehr als bei einer anderen Sprache wird beim Türkischen die schroffe, mechanische Trennung von Formenlehre und Syntax als künstlich und willkürlich empfunden werden müssen. Es darf nie in Vergessenheit geraten, daß man diese Teilung nur aus methodischen und pädagogischen Gründen vornimmt, obwohl man wohl kaum reine Konturen wird erzielen können. Es wäre ein Nonsens, einem Anfänger eine türkische Grammatik zu geben, die er erst verstehen könnte, wenn er schon den Geist des Türkischen erfaßt hätte und somit einer einführenden Grammatik nicht mehr bedürfte.

S. gibt als Einleitung (p. 7—12) eine Erörterung über den Platz des Osmanischen innerhalb der übrigen Türk Sprachen und seine allgemeine Charakteristik im Verbande mit den letzteren — die S., dem Verfasser der Abhandlung „Einige Ergänzungen zur Klassifikation der Türk Sprachen“², das ehrende Zeugnis ausstellen muß, in knappster Form einen Überblick gegeben zu haben. Interessant ist die Meinung S.'s, daß die bisher stambulisch orientierte Sprache durch die letzten politischen Ereignisse einer Anatolisierung ausgesetzt sein wird. Sollten auch einige Provinzialismen in die Schriftsprache — und nur um die kann es sich ja überhaupt handeln — wie das ja überall geschieht, eindringen, so ist m. E. die Stellung der Stambuler Presse³, dieser wirksamsten Verbreiterin einer literarischen *Κοινή*, und der übrigen gerade aus Stambul kommenden literarischen Produkte derartig präponderierend, daß eine bedeutende Änderung wohl kaum zu erwarten ist — zum mindesten nicht in den nächsten Jahren feststellbar.

P. 13—30 bringen die Schrift- und Lautlehre.

¹ *Der Islam*, XIV, p. 163.

² *Некоторые дополнения к классификации турецких языков*, Petrograd 1922.

³ Cf. *RMM* LXI, p. 43 ff.

In den §§ 57—76 der nun folgenden Formenlehre gibt S. eine gute Gesamtübersicht über die formalen Elemente und die Redeteile. Wenn man in der Einleitung gelesen hat, daß S. beim Verfassen dieses Buches hauptsächlich an seine eigenen Schüler dachte, wird man verstehen, daß hier leider auf längere Beispiele oder überhaupt auf solche verzichtet ist und nur Kategorien aufgestellt werden, die m. E. sehr klar mitten hinein in den formalen Aufbau führen. Deverbale Nomina und Nomina Actionis werden nebeneinander angeführt, „deren letztere sich durch die Möglichkeit sich mit dem Halbsuffix der Negation zu verbinden von ersteren unterscheiden“. Tabellen (§ 71 und § 73) verdeutlichen die Ausführungen. Die folgenden Bemerkungen gehören m. E. eher in eine vergleichende Grammatik als in eine Anfänger-Grammatik einer Einzel-Sprache. In diesen Paragraphen wird erläutert, wie im Türkischen die verschiedenen Wortkategorien schwimmende Grenzen aufweisen, wie Übergänge aus den Kategorien der Nomina zu denen der Verba und umgekehrt vor sich gehen. S. sagt, daß es eine Verzerrung der Wirklichkeit wäre, wollte man bei dieser lebenden Sprache allzu schroffe Grenzen ziehen. — Im Semantischen finden wir aber m. E. scharf getrennte Nominal- und Verbalklassen, bei denen die der nominalen Kategorien vorherrschen¹. Die wirklich zu konstatierenden Übergänge beschränken sich rein auf das Formale, und eine denominale Verbalform oder eine deverbale Nominalform wird immer sowohl an ihrer formalen als auch an ihrer semantischen Struktur, im vorliegenden Falle des Osmanischen — und nur dieses hätte hier der Betrachtung unterzogen werden sollen, — die unleugbaren Merkmale ihrer Herkunft und die für diesen Ausgangspunkt spezifische begriffliche Funktion in sich tragen. Es werden also nie Formantia, die nur der Kategorie der Verba eigen sind, an Nominalstämme herantreten können, außer daß spezifische verbalisierende Suffixe zwischen sie und den Stamm getreten sind; dasselbe gilt von deverbale Nomina, die durch die Notwendigkeit, daß erst ein nur an Verbalstämme herantretendes Suffix sie zu einem nominalen Thema ändert, ihr starkes Haften an der Ausgangskategorie beweisen. Im § 74 zeichnet S. in glücklicher Weise, in vergleichender und historischer Methode, wie in den Türksprachen die übrigen Redeteile entstehen. M. E. nehmen in vorliegendem Buche diese Erörterungen verhältnismäßig einen noch zu großen Raum ein. Einem Anfänger, und nur für einen solchen ist diese Grammatik bestimmt, wäre es willkommener gewesen, wenn das Buch durch eine Erweiterung im syntaktischen Teile, durch die Aufzählung von noch mehr syntaktischen Möglichkeiten und Idiomatismen in größerem Ausmaße als Vademecum bei der privaten Lektüre würde dienen können.

In den §§ 77—82 zählt S. die Nominalstämme zu verbalen Basen —

¹ Cf. J. DENY, in *Les langues du monde*, Paris 1924, p. 213 unten.

und die die Verbalstämme zu modifizierten verbalen Basen verändernden Suffixe systematisch auf. Das zum § 74 in methodischer Hinsicht Bemerkte gilt auch für § 82, 6, wo die Unmöglichkeitform *-(f)ama*, *-(f)eme* besprochen und apodiktisch gesagt wird, daß dieses Erweiterungssuffix auf ein altes Verbum *u-* „können“ zurückgehe, und keine weiteren Erklärungen gegeben werden. Ein Anfänger kann m. E. aus der nackten Angabe dieses Faktums keinen Nutzen ziehen, er kann es wohl gar nicht verstehen. Es hätte erwähnt werden müssen, daß, nachdem SHAW¹ diese Form aus der im Osttürkischen geläufigen Konstruktion Verbum + negiertem Hilfsverbum *almaq* (ebenso im Kazan-Tatarischen) erklären wollte, BROCKELMANN² auf das schon in sehr alter Zeit belegte Verbum *u-maq* hinweist³. Eine Kontraktion des Gerundiums auf *-u* + dem negierten Verbum *u-maq* habe dann stattgefunden. Altosmanische Formen wie أَكَلِيَوْمَاشِ⁴ zeigen die kontrahierte Form. Das Weichen des Gerundiums auf *-u* zu Gunsten dessen auf *-a* hat dann die heutige osmanische Form herausgebildet⁵.

In den §§ 83—94 werden die wortbildenden Suffixe und die nominalen Halbsuffixe behandelt. S. faßt (§ 84) die doppelt gesetzten Wortstämme wie انا بابا, اوست باش als Reste eines einst primitiveren, suffixlosen Zustandes auf. Ich weiß nicht, ob es glücklich ist, Ausdrücke wie پاتردی auch hier zu erwähnen. Das sind m. E. doch onomatopoetische Bildungen⁶, bei denen der einzelne Teil keine für den Gesamtbegriff spezifische Funktion ausübt. Bei انا بابا ist eben nur durch das Vorhandensein beider Worte der Oberbegriff „Eltern“ möglich. Im § 83 stört der Mangel eines Beispiels bei der Anführung des Umstandes, daß auch der Genitiv eine unausgedrückte Form hat. (S. meint wohl شهر قاپوسی usw. und geht bei der Betrachtung vom Russischen aus.) Im § 100 wird überdies dieser Satz mit demselben Mangel jeglichen Beispiels wiederholt.

Im § 91, 1, bei der Behandlung der Deminutivform, fehlt die Erwähnung der Möglichkeit: كچوكچك für كچوچك, كوپچك für كوپكچك usw.⁷

1 R. B. SHAW, *A Sketch of the Turki Language as spoken in Eastern Turkistan*, Calcutta 1878, p. 61, 4 von unten.

2 C. BROCKELMANN, *Ali's Qissa'i Jänsuf*, *Abh. Pr. Ak. W.*, Berlin 1917, § 63.

3 Cf. noch F. W. K. MÜLLER, *Uigurica*, *Abh. Pr. Ak. W.*, I, p. 11, 22: *uluŋ mungülig taising nomda kirgäli udung* „das große, schwierige Mähägäna-Gesetz hast du zu betreten vermocht“. Cf. ebd. Zeile 23 und p. 12, 1, 6 und *T'oung Pao* XV, p. 264, unter „u“.

4 Cf. DIEZ A. 4^o 108, Ms. der Preuß. Staatsbibliothek aus dem Jahre 1496, f. 66, 6 vo. und Ms. A. F. 197 aus dem Jahre 1553 der Wiener Nationalbibliothek, f. 16, 10 vo.: كتوريمز.

5 Cf. BROCKELMANN, a. a. O., und DE § 593.

6 Cf. DE § 858.

7 Cf. WEIL, § 35, 5 und DE, § 511.

In den §§ 95—103 werden die „wortverändernden Suffixe und die gemeinsamen Halbsuffixe“ angeführt. (Plural, Pron. pers. u. poss., Verbum substantivum, Deklination, *-ki* usw.) Bei اشبو، شول، اول (Anm. des § 101) wird nicht das Archaische dieser Formen erwähnt.

Die §§ 104—108 handeln über die verbalen wortändernden Suffixe und die verbalen Halbsuffixe. Im § 106, 4 Anm. 1 erklärt S. das Halbsuffix oder, wie ich sagen würde, das Thema des Präsens I *-jor* kontrahiert aus *jurur* „er bewegt sich in einer Richtung“¹. Diese Erklärung ist nicht neu; KARL FOY², NÖLDEKE³, BROCKELMANN⁴ und DENY⁵ waren derselben Meinung. BANG⁶ hat aber starke Bedenken gegen diese Theorie geäußert und legte überzeugend dar, daß das Osmanische *-jor* sich mit dem *-tur*, *-dur*, *-dʔ* der anderen Dialekte deckt⁷. Überdies bemerken wir noch im älteren Osmanischen, daß *durmaq* dem Gerundium auf *-up* nachgesetzt durchaus nicht immer durativischen Sinn haben mußte wie im Modernen⁸. — Bei der Besprechung des Verbaladverbs auf *-madan* (§ 108, 8) bemerkt S. m. E. ganz richtig, daß *-ma* hier Negation ist. Daher auch der Ton auf der Silbe vor *-ma*. Die Form lautete, wie S. richtig bemerkt, früher *-madin*⁹. Während S. berechtigt feststellt (Anm. 2), daß das Verbaladverb auf *-madan* sich nur durch den Akzent vom Ablativ des verkürzten Infinitivs auf *-ma* unterscheidet, sagt er in Anm. 1, daß *-madan* in der Bedeutung „bevor daß“ noch von der Postposition *evvel* begleitet werden kann. Er gibt noch in der Umschrift ausdrücklich den Akzent vor *-ma* an¹⁰. Es muß natürlich *gelmeden evvel* heißen. Es ist hier säuberlich zwischen zwei verschiedenen Formen zu unterscheiden, besonders wenn man auch im heutigen Osmanischen noch diesen krassen Betonungsunterschied als durchaus geläufig feststellen kann.

Die §§ 109—115 bringen die Verbalstämme, die als morphologische Hilfselemente dienen.

Die §§ 116—126 behandeln die Konjugation.

1 Он двигается.

2 MSOSWas VI, 1903, p. 159 u. 160.

3 ZDMG XIII, p. 191.

4 ZDMG LXX, p. 204 ff.

5 DE § 613.

6 W. BANG. *Monographien zur türkischen Sprachgeschichte*, Abh. Ak. W. Heidelberg, Nr. 12, Heidelberg 1918.

7 Cf. auch G. RAQUETTE, *Eastern Turki Grammar*, MSOSWas XVI, p. 136.

8 *Qırg vezir*, ed. BELLETÈTE, Paris 1812, p. 40, 1: بز خود بوندن اعراض *„was uns betrifft, so verlassen wir diesen (in diesem Augenblick)“*. (Über diese Frage werde ich noch an anderer Stelle handeln.)

9 Cf. DE 1349.

10 *gelmeden ebber*.

§ 127 bringt ausführliche Deklinationstabellen.

Die §§ 128—130 beschäftigen sich mit den Partikeln, Postpositionen und Interjektionen. S. sagt im § 129, 3 Anm., daß die Erklärung des Bildungssuffixes *-ra*, *-re* durch *ara* „Zwischenraum, Ort“ nicht überzeugend ist. Er meint, daß es möglicherweise auf eine Gerundial-Form *-a*, *-e* zurückgehe. Leider gibt S. wieder keine Belege oder Erklärungen, da er sich nun schon einmal nicht von solchen Exkursen zurückhalten kann. In *bura*, *šura* usw. könnte *-ra* ein Direktiv sein, wie BANG annimmt¹.

Immerhin geben Bildungen wie اولارا für اورا² im älteren Osmanischen zu denken. Im § 129,4 schließt sich S. bei der Erklärung des Suffixes *-lajin*, *-lejīn* der zweiten Erklärung DENV's³ an. Ich halte die erste Erklärung DENV's⁴ für die bessere, daß nämlich *-lajin*, *-lejīn* bei *šabahlajīn* usw. aus ايله + der alten Instrumentalendung ين entstanden ist. Gibt es Formen wie يازين, قيشين, so kann es ganz gut in der Zeitbezeichnung verdoppelte Bildungen geben, wie صباحين, da wir wissen, daß ايله allein zur Zeitbezeichnung sogar noch im älteren Osmanischen dienen konnte⁵. Zur Illustration gebe ich ein Beispiel aus den *Qırq vezir*, ed. BELLETÈTE, p. 204, 11: بدديکه کچه ايله کندو اياغين اوان اوغري ايمش „er erkannte, daß der Dieb es gewesen sein müsse, der seinen eigenen (ihm den) Fuß nachts gerieben hatte“⁶.

Es folgt nun die Syntax. Die §§ 131—145 befassen sich mit der Rolle und dem Platze der verschiedenen Redeteile im Haupt- und Nebensatz.

Die §§ 146—156 handeln über den Gebrauch der Casus. Es wäre doch günstiger, die Bruchzahlen bei den Zahlwörtern zu behandeln, statt § 154 in der Rubrik Lokativ.

Die §§ 157—191 besprechen den Gebrauch der verbalen Nominalformen auf *-dıq*, *-(j)ağaq*, *-ma* und *-maq*. Ich halte es für pädagogisch unpraktisch, wenn im Beispiel des § 159, Zeile 4 frei übersetzt wird: بزم کوره. „В доступные нашему навауденнью первые“.

1 W. BANG, *Vom Köktürkischen zum Osmanischen*, Abh. Pr. Ak. W. Nr. 6, Berlin 1917, I, § 6.

2 Cf. *Qırq vezir*, ed. BELLETÈTE, p. 95, 2 und DIEZ A. 4⁰ 108, f. 53, 8, ebenso ein aus ca. dem 16. Jhd. stammendes Ms. der Bibliothèque Nationale, A. F. T. 378, f. 19, 13.

3 DE § 401, Rem. 2, Punkt 2.

4 DE § 401, Rem. 2, Punkt 1.

5 Jede Sprache hat das Hauptbestreben, möglichst klar verstanden zu werden. Deshalb werden etwas abgeschliffene Formen durch Hinzufügung von Morphemen wieder prägnanter in ihrer Bedeutung herausgearbeitet. Vgl. franz. *le lendemain* anstatt *l'endemain*. Die Sprachform des Türkischen begünstigt derartige Vorgänge sehr.

6 Cf. DIEZ A. 4⁰ 108, f. 155, 12 vo: کچيکله.

фазы“ Es wäre doch genauer, folgendermaßen zu übersetzen:
 „В первые фазы которые мы могли наблюдать“

Die §§ 161 und 162 lehren sehr hübsch die Umschreibung der Relativsätze.

Der § 177 stellt sehr verdienstlich alle Möglichkeiten der Form auf *-diq*, versehen mit dem Possess. Suff. der 3. P. + *gibi* zusammen. Aus dem Verlangen, alle Fälle des Hinzutretens von *gibi* anzuführen, mag es sich ergeben haben, daß S. ohne besondere Erklärung im Punkt 3 dieses Paragraphen plötzlich Beispiele mit *-imiš gibi* und *-jor gibi* gibt. Im Beispiel des § 180 ist ein für Anfänger sicher störender Druckfehler: statt *مأموریتک* muß *مأموریتک* stehen. Im § 190 gehört das zweite Beispiel zu der festen Gerundialverbindung *اوزرد اولمق*¹ und nicht zu der hier gemeinten Konstruktion als Postposition². Im § 191 erklärt S. die Konstruktion *-magla beraber* als „gleichzeitig mit, zugleich damit, daß“, statt richtig mit „trotzdem, obgleich, obwohl“³. Daher ist auch die Übersetzung des hier von S. angeführten Beispieles nicht richtig.

Die §§ 192—196 behandeln die Haupt- und Nebensätze gerundialer Form. Im § 193 p. 134, 12 spricht S. nicht vom Subjektswechsel bei *-araq*⁴.

In den §§ 196—202 erklärt S. die Bedingungssätze. Es wäre günstiger gewesen, wenn S. im § 200 (Irreale Bedingungssätze) für alle erwähnten Fälle auch Beispiele gebracht hätte. Die §§ 203—206 enthalten noch einige syntaktische Bemerkungen. Auf p. 146 und 147 ist ein kurzer moderner Text in arabischer Schrift, russischer und lateinischer Umschrift und seine russische Übersetzung beigelegt. — Es folgt ein sehr gutes und ausführliches Inhaltsverzeichnis, das die Benutzung sehr erleichtern wird. Das zuletzt gegebene Druckfehler-Verzeichnis möchte ich noch um Weniges erweitern: P. 59, 5 v. u.: *بزمی* statt *بزمکه*. 111, 20: Die 3. Pers. sing. statt *ногем*. Ebd. 9 v. u.: *يیر* statt *يیر*, das wohl für *يیر* steht. Ebd. 7 v. u.: *آبجق* statt *آبجق*. 124, 11 v. u.: *текамүлү* statt *текаммүлү*. 134, 7: *اويناديلر* statt *ايناديلر*.

Es liegt im Wesen einer kritischen Durchsicht eines derartigen Werkes, daß man unwillkürlich all die Punkte anstreicht und heraushebt, bei denen man mit dem Verfasser nicht gleicher Meinung ist. Eine Besprechung eines so verdienstlichen Werkes wie vorliegende Grammatik lenkt daher vielleicht mit Unrecht die Aufmerksamkeit allzusehr auf das Negative, das in Wirklichkeit in der Masse des guten, ja vorzüglichen, das S. dem russischen Studenten bietet, einen verschwindend kleinen Platz einnimmt. Bei einer Neuauflage wäre es vorteilhaft, wenn S. das Sprachvergleichende und Historische in diesem Anfängerbuche vielleicht ganz beiseite läßt,

1 Cf. DE § 1329.

2 Cf. DE § 900.

3 Cf. DE § 1428.

4 Cf. DE § 1322.

wenn er nicht wie DENY durch Beispiele und Literaturnachweise in die Probleme einführen will. S. dürfte nicht nur (s. o.) an seine eigenen Schüler denken, denen er wohl zu den von ihm hier nur skizzierten Fällen Beispiele mit Erläuterungen gibt. Der gewonnene Raum könnte nutzbringend dazu verwendet werden, die oft allzu spärlichen Beispiele zu vermehren und auch die Syntax etwas breiter anzulegen¹. Ein solches Buch würde den Schüler bei der Privatlektüre selbständiger machen.

Die Turkologie Rußlands, die nicht nur auf eine stolze Vergangenheit sondern ebenso auf eine fruchtbare Gegenwart blickt, sowie die Freunde der türkischen Studien überhaupt — werden hoffen dürfen, daß SAMOILOVIČ durch sein gutes Buch in Rußland eine neue Schar von Mitarbeitern auf dem Gebiete des Osmanischen heranzieht.

HERBET W. DUDA (Konstantinopel).

ERNST KÜHNEL, *Kunst des Orients* (= *Die sechs Bücher der Kunst*. Zweites Buch). Wildpark-Potsdam, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion m. b. H. [o. J.]. 127 S. 4⁰ [mit 5, z. T. farbigen Tafeln u. 172 Abb. im Text].

In der Einführung betont der Verf., daß wir erst seit kurzem einigermaßen zutreffende Vorstellungen von der Kunstentwicklung der asiatischen Kulturkreise gewonnen haben, und daß das Hauptproblem gegenwärtig die gegenseitigen Beziehungen der bis zu einem gewissen Grade in sich geschlossenen Kultur- und Kunstbereiche darstellen, deren Grenzen übrigens mehr als einmal zu verschwinden drohten.

Der Band zerfällt dann in die 3 Teile der „Kunst des Islam“, S. 10—58, der „Kunst Indiens“, S. 59—79 und der „Kunst Ostasiens“, S. 80—127, von denen uns hier besonders der erste interessiert.

In einem ersten Abschnitt „Kulturgeschichtliche Bedingungen“ sucht der Verf. aus den Lebensverhältnissen des orientalischen Kulturkreises den vorwiegend dekorativen Charakter der Kunst des Islam verständlich zu machen, die auf der anderen Seite vor einer Entartung in Auflösung aller Zweckformen durch die enge Verbindung von Handwerk und Kunst geschützt blieb.

In einem zweiten Kapitel „Der Anteil der Nationen“ bemüht er sich der Mitwirkung der Araber an der Kunstentwicklung des Islam gegenüber der herrschenden Unterschätzung gerecht zu werden (kosmische Spekulation, Schrift, Arabeske), indem er in der Kunst des *Maghrib* die reifste

¹ Bei DE § 1403 behandelte Konstruktionen wie: امتحان چي قدمي راحت بر نفس آيريم „Sobald ich aus dem Examen herauskomme, atme ich gleich erleichtert auf“ und andere kommen häufiger bei der Lektüre vor, als man denkt. (Zeitung.)

Frucht ihres Geistes erkennen zu müssen glaubt. Den Beitrag der Perser sieht er über ihre hochentwickelte Technik hinaus überall da, „wo die Architektur einen Zug ins Monumentale erhält“, weiter in dem keramischen Fassadenschmuck, in der relativen Naturnähe der Kleinkunst. Türkisch erscheint ihm vor allem die Phantastik und Symbolik in der allgemeinen Dekoration, in der Architektur die Grabtürme und die Kuppelmoscheen; und den Türken ist ferner die Vermittlung ostasiatischen Formenschatzes zu danken. Schließlich haben auch die Inder eine „Bereicherung der architektonischen Möglichkeiten durch konstruktive Ideen und Grundrißschönheit“ in die islamische Kunst gebracht.

Der dritte größte Teil, S. 28—58, zeichnet die geschichtliche „Entwicklung“ in der Baukunst, der Dekoration, der Kleinkunst, welche letztere — durchaus dankenswerterweise — verhältnismäßig eingehend dargestellt wird. Es ist keine kleine Aufgabe, auf wenigen Quartseiten, von denen ein großer Teil auf die schönen Abbildungen entfällt, von der ganzen islamischen Kunst ein Bild zu entwerfen. Es ist aber anzuerkennen, daß der Verf. in knappster, oft geradezu schlagwortartiger Form das Wesentlichste zu sagen weiß und dem aufmerksamen Leser ein einigermaßen geschlossenes Bild vor Augen zu führen versteht. Im ganzen dürfte dieser dritte Abschnitt — wenn auch natürlich nicht zu vergessen ist, daß die kunsthistorischen Anschauungen z. T. noch stark auseinandergehen — wenig Anlaß zu Bedenken geben¹.

Nicht ganz so steht es mit den ersten Abschnitten. Es liegt ja in der Richtung des ganzen Unternehmens, die Kunstgeschichte in den Rahmen einer umfassenden Kulturwissenschaft einzufügen. Und diese selbe Tendenz liegt zweifellos auch bei manchen der heutigen Kunsthistoriker des Islam ausgesprochenermaßen vor. Aber es scheint mir doch sehr die Frage, ob auf diesem Gebiet die Zeit für die ganz großen Synthesen schon gekommen ist. Gewiß können Versuche in dieser Richtung auch hier anregend wirken; aber die Gefahr gewaltiger Phantasie-Gebäude ist doch nicht von der Hand zu weisen, solange die analytische Einzelforschung noch nicht weiter gediehen ist, als mir das heute der Fall zu sein scheint. Ich glaube nicht im Verdacht zu stehen, die Werte des Islam als Religion und als Kultur zu unterschätzen; aber der Hymnus, den KÜHNEL, S. 10 f., auf ihn singt, scheint mir doch etwas unkritisch. Damit hängt nun zusammen, daß, wenn auch eine gewisse Einheit und Originalität der islamischen Kunst selbstverständlich nicht geleugnet werden soll, ihre Begründung in den kulturgeschichtlichen Bedingungen mir nicht ganz so einfach scheint, wie offenbar dem Verf. So scheint mir auch die Stellung der omajjadischen

¹ Ein kleiner Irrtum begegnet dem Vf. S. 54 unten: es ist doch den Muhammedanerinnen nicht verboten, Gold und Silber zu tragen, sondern nur den Männern.

Moscheen in Damaskus und Jerusalem in der Kunstgeschichte durch die Worte, daß sie entstanden „unter Verwendung antiken Säulenmaterials, frühchristlicher [?] Baugedanken und einheimischer wie fremder Arbeitskräfte“ (S. 28) noch nicht scharf genug präzisiert zu sein. Es ist gewiß schön und gut, wenn man das Islamische, das Originale in der islamischen Kunst, herausheben will. Aber man muß sich hüten, das durch eine Art Nichtbeachtung der Grundlagen zu tun, aus denen die islamische Kultur als Neues erst sehr allmählich herauswuchs. Ähnliche Bedenken kann ich hinsichtlich der Wertung dessen, was die Araber als Nation mitgebracht haben sollen (S. 19 ff.), nicht ganz unterdrücken. Daß sich „die Phantasie dieser Nomaden“ „aus der Einsamkeit eines in trostloser Einöde sich abspielenden Hirtendaseins“ „in die Regionen romantischer Schwärmerei“ aufgeschwungen habe, scheint mir eine Anschauung, die selbst von romantischer Schwärmerei (S. 20) nicht ganz frei ist. Aber wir wollen all das verstehen aus dem z. T. wohl berechtigten Gegensatz heraus, in dem sich der Verf. fühlt gegenüber der „maßlosen Überschätzung alles dessen, was der Islam den Völkern der alten Welt, zumal den Griechen und Römern, verdankt“ (S. 19). Nur wollen wir nicht vergessen, daß auch hier wohl die Wahrheit in der Mitte liegt. Niemand weiß besser als wir Arabisten und Islamisten, wie schwierig gerade die Probleme sind, die die Anfangszeit der islamischen Kultur uns stellt. Erst recht schwierig ist die Aufgabe, das Wesentliche so komplizierter Zusammenhänge auf so knappem Raum zu adäquatem Ausdruck zu bringen, wie er dem Verf. zur Verfügung stand. Wir wollen auch die Gedanken KÜHNELS, die uns gewagt erscheinen, als Anregungen dankbar aufnehmen und freuen uns dessen, daß sie sich in der Hauptsache auf die mehr einleitenden Abschnitte seiner Darstellung beschränken. Auf jeden Fall bleibt es ein Verdienst des Verf. und des Verlages, daß die Kunst des Orients in so glänzender, durch prächtiges Bildermaterial erläuteter Form und so anregender und sachgemäßer Darstellung einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht wird.

R. HARTMANN (Heidelberg).

Das *Kitāb Šūrat al-arḍ* des Abū Ġa'far Muḥammad Ibn Mūsā al-Huwārizmī. Herausgegeben nach dem handschriftlichen Unikum der Bibliothèque de l'Université et régionale in Straßburg (cod. 4247) von HANS v. MŽIK. Mit 5 Tafeln in Lichtdruck. XXXI und 164 S. in 8. Leipzig: Harrassowitz 1926.

(Bibliothek arabischer Historiker und Geographen hrsg. von v. MŽIK, Bd. 3.)

Preis M. 18.—.

Wer sich in den letzten Jahrzehnten mit der Geschichte der mittelalterlichen Geographie und speziell mit der Frage beschäftigt hat, wieweit die

Araber in dieser Wissenschaft von den Griechen bzw. Syrern abhängig waren, mußte es lebhaft bedauern, daß die von SPITTA wiedergefundene wichtigste und älteste unter allen uns erhaltenen Quellen, das Buch *Šūrat al-arḍ* des al-Huwārizmī, noch größtenteils unveröffentlicht war. Auch nach der vielversprechenden Behandlung der von Afrika handelnden Teile des Werkes durch v. MŽIK¹ war eine Veröffentlichung des ganzen Buches kaum zu erhoffen, da v. MŽIK angedeutet hatte, er wolle damit bis zum Erscheinen einer kritischen Gesamtausgabe der ptolemäischen Geographie warten, und da es außerdem fraglich war, ob nicht die Besitzergreifung Straßburgs durch die Franzosen einer Benutzung der dortigen Hs. durch den Wiener Gelehrten hinderlich sein würde. Doch erwiesen sich erfreulicherweise diese Befürchtungen als unbegründet, und wir erhielten bald nach der Ankündigung der *Bibliothek arab. Hist. u. Geogr.* in Harrassowitz' *Ephemerides Orientales* (Mai 1926) die vorliegende sorgfältige Ausgabe des Werkes.

So wertvoll auch die Vorarbeiten waren, die NALLINO in seiner bahnbrechenden Abhandlung² und v. MŽIK selbst bereits geleistet hatten, blieb doch für die Edition noch genug zu leisten übrig. Die wichtigste Vorarbeit war eine genaue Vergleichung der Londoner Hs. des *Kitāb 'Ağā'ib al-aqālīm* des Suhrāb (früher fälschlich Ibn Serapion genannt), dessen nahe Verwandtschaft mit unserem Werk R. HARTMANN³ erkannt hatte. Der Herausgeber, der in dankenswerter Weise sämtliche geographischen Positionsangaben beider Hss. durchnummeriert und in unserer Ausgabe stets die entsprechenden Nummern bei Suhrāb in eckigen Klammern beigelegt hat, vermochte mit Hilfe dieser weiteren Quelle zahlreiche Lücken zu ergänzen, durch die z. B. die Gliederung der Ostküste Griechenlands oder der Zusammenhang zwischen den (nichtptolemäischen) Meeren im Osten von Asien (*baḥr al-Šīn* und *baḥr al-muḥliḥ*) erst klar erkennbar wurden (S. VIII). Vielleicht verdankt er dieser Vorarbeit auch die wichtige Erkenntnis zweier Blattversetzungen, durch die natürlich vielen Irrtümern von vornherein vorgebeugt wurde.

In der Einleitung, die zur Rechtfertigung der Textgestaltung dient, betont v. MŽIK zunächst, daß die Hs. keineswegs dem Originalwerk des al-Huwārizmī genau entspricht. Es finden sich zahlreiche Auslassungen mitunter ganzer Zeilen (vgl. schon NALLINO, a. a. O., 23, 3; doch zu Ämid jetzt v. MŽIK S. 129, Anm. e) und Verschreibungen der Zahlen, deren Entstehungsmöglichkeiten in einem ausführlichen Abschnitt erörtert wer-

1 *Afrika nach der arab. Bearbeitg. der Γεωγρ. ὁψηγ. des Cl. Ptol. von Muḥ. ibn Mūsā al-Ḥw.*, in: *Denkschr. d. K. Akad. d. Wiss.*, Wien, Bd 59, Abh. 4.

2 *Al-Huwārizmī e il suo rifacimento della geografia di Tolomeo*, in: *Memorie della R. Accad. dei Lincei*, Serie V, vol. II, parte 1, 1894.

3 *ZDMG* LXXI, 1917, 245 ff.

den (S. XVI—XXX), in dem v. MŽIK weit über die hier gesteckten Ziele hinausgreifend unter anderem nachzuweisen sucht, daß bei arabischen Geographen alle Minutenangaben, die nicht entsprechend den ptolemäischen sich in Zwölftel-Grade zerlegen lassen, auf Schreibfehlern beruhen. So berechtigt aber dieses Aufzeigen gewisser typischer Fehlerquellen in einer Reihe von Fällen sein mag, scheint mir doch die Verallgemeinerung unangebracht. Zustimmung muß ich ihm zwar, wenn er (S. XXII) die bestechende Annahme, die zutreffende Breite $31^0 5'$ für Alexandria beruhe bei al-Huwārizmī auf neuen Messungen, verwirft, da Suhrāb und Ibn Jūnus — wie Ptolemaios in der Geographie — $31^0 0'$ bieten. Denn noch al-Bīrūnī betont in seinem *Qānūn al-Mas'ūdī*, daß er für al-Iskandarīja keine anderen Beobachtungen als die des Ptolemaios besitze (vgl. die Übersetzung von C. Schøy in: *Isis* V, 1923, 64). Unrichtig ist es dagegen, bei al-Huwārizmī (No. 300) und bei al-Battānī (No. 168; III, S. ٢٢٨ ed. NALLINO, wo ausdrücklich *mumtaḥana* „berichtigt“ beigefügt ist!) die Breite von Bagdād aus $33^0 9'$ in $33^0 20'$ (ب in ع) zu ändern (S. XIV und XXVI). Denn die $9'$ werden durch die Tafel der Ascensiones obliquae bei al-Battānī (fol. 182, NALLINO's Übersetzung II, S. 67) und vor allem durch al-Mas'ūdī (*Tanbih*, BGA VIII, S. ٤٢, Zl. ٧ *ثلاثون درجة وتسع* (فائق), der hier der *Šīrat al-Ma'mūnīja* (a. O. ٢٤, 7) folgt (er rechnet daher Bagdād zum III., nicht wie al-Huwārizmī zum IV. Klima), gesichert; erst kurz nach al-Battānī setzte Habaš al-Marwazī in seinem *Ziğ al-Sāh* (Ms. Berlin AHLW. nr. 5750, fol. 109^r sq., 112^r sq.) und ebenso später Abu'l-Wafā' (987 Chr.) und al-Bīrūnī (*Qānūn al-Mas'ūdī*, Berlin ms. or. 275 fol. 130^r, lin. 20) die Stadt unter $33^0 25'$ (so, nicht $20'$) an. Daß auch sonst solche genauere Ziffern vorkamen, zeigt z. B. al-Bīrūnī's Berechnung der Länge von Gāzna ($93^0 44' 2''$) oder seine Anführung der Breite Alexandrias „nach dem Almagest“ (V 12, p. 407 HEIBERG) mit $30^0 58'$ (bei SCHÖY, *Isis* V 61). Doch soll damit nicht bestritten werden, daß bei den Minutenziffern tatsächlich zahlreiche Verschreibungen vorkamen; nur ٧ (bei al-Huwārizmī No. 350 und 409) halte ich nicht für einen Schreibfehler von ٥ = ٥' (S. XXIII f.), sondern nach einer Vermutung NALLINO's (*Battānī* II 215 zu No. 66) für die vom Schreiber mißverständene Negation („keine Minuten“).

Die doppelten Längeangaben einiger ägyptischer Städte (Nr. 149—158), die um $5—7^0$ variieren, veranlaßten v. MŽIK, auch kurz auf die Frage nach den Quellen unserer Schrift einzugehen, die eng mit dem Problem der frühesten arabischen Ptolemaiosbearbeitungen zusammenhängt (S. XV f.). Doch läßt sie sich in E. nicht in dieser Kürze erörtern, und seine Ansicht, es habe neben al-Huwārizmī nur noch eine „in den Hauptentfernungen der Ökumene mit der griechischen Ptolemaios-Karte übereinstimmende“ arabische Karte (bzw. einen Text) gegeben, die man an ihren unrektifi-

zierten Längen (wie bei al-Battānī) erkenne, läßt sich kaum aufrecht erhalten. Man vergleiche z. B. die Positionen von ar-Ruhā': bei al-Huwārizmī $64^{\circ} 0'$, $36^{\circ} 40'$, bei al-Battānī $72^{\circ} 50'$, $37^{\circ} 0'$ (ungekürzt) und davon abweichend bei Jāqūt II 876 (nach dem *Kitāb al-Maḥama* des Baṭlamjūs¹) $72^{\circ} 30'$, $37^{\circ} 30'$, die genau der ptolemäischen entspricht! Eingehendere Studien über die ma'mūnische Karte und die Ptolemaiosbearbeitung des al-Kindī, von denen ich hier nur das Ergebnis kurz andeuten kann, haben mich gerade zu der Überzeugung geführt, daß wir mehrere arabische Ptolemaios-Bearbeitungen resp. -Übersetzungen vor und neben der al-Huwārizmī's anzunehmen haben. Das sind jedoch Fragen, deren endgültige Lösung man nicht in einer ersten Ausgabe und Bearbeitung des Textes suchen wird. Die ersten und wichtigsten Aufgaben, die v. MĀZIK bereits für Afrika früher gelöst hat, sind die Konstruktion einer Erdkarte genau nach den Angaben al-Huwārizmī's und eine Untersuchung aller seiner Positionen auf ihren ptolemäischen (bzw. griechisch-syrischen) oder arabischen Ursprung hin². Ihre Lösung dürfen wir von dem angekündigten Kommentar erhoffen.

Schließlich noch ein paar kurze Bemerkungen zum Text: No. 95 ist „Afrika usw.“ S. 9 zweimal *ثياني*, hier S. 9 *ثياني* gedruckt. — Die Länge von (No. 300) Bagdād *ع* ist wohl aus *ع* verlesen, wie denn auch NALLINO (*al-Battānī* II 42, Anm. zu No. 168) das allein mögliche $70^{\circ} 0'$ bietet. — Ist die Länge von (No. 463) Naṣawā *ع* Druckfehler für *ع*? Wenn nicht, so liegt ebenso wie bei (No. 256) 'Akkā (lies *ع* statt *ع*) ein Versehen des Schreibers vor. — Bei No. 498 (nach Suhrāb emendiert?) ist doch nach den fortschreitenden Längen nicht *ع*, vielmehr *ع* zu erwarten!

E. HONIGMANN (Breslau).

J. D. B. GRIBBLE: *A History of the Deccan*. I. II. Edited and finished by Mrs. M. PENDLEBURY, London 1896—1924, Luzac. IV und 406, VIII und 269 S.

Das Ziel, das der 1906 verstorbene Verfasser sich gestellt hatte, war es, modern gebildete „Deccan Readers“ mit der Geschichte ihrer Heimat vertraut zu machen, nicht etwa eine auf selbständige Erforschung der

¹ Vgl. darüber vorläufig F. J. HEER, *Die histor. u. geogr. Quellen in Jāqūt's Geograph. Wörterbuch*, Diss. Straßburg 1898, S. 24, der zu den in WÜSTENFELD's Register angeführten Stellen 4 Ergänzungen bringt; an der 5. Stelle (Jāqūt III 288g), die er anführt, wird nicht Ptolemaios (Baṭlamjūs), sondern die spanische Stadt Badajoz (Baṭaljūs) erwähnt.

² Warum wird (No. 156) Manf mit *سا مه كط يد*, d. i. $61^{\circ} 45'$, $29^{\circ} 55'$ (lies *نه*), in „Afrika“ S. 13 als „nicht ptolemäisch“ bezeichnet? Bei Ptol. (S. 714 MÜLLER) *Μέμφις* $61^{\circ} 50'$, $29^{\circ} 50'$.

Quellen beruhende Darstellung zu liefern. Der erste Band erzählt nach *Firishta*, den bei ELLIOT-DOWSON übersetzten Quellen und dem *Bombay Gazetteer* die Geschichte des Deccan von Anfang des 14. Jahrhunderts bis zum Aufkommen der Dynastie der Nizāme von Hyderabad; der zweite, von der Tochter des Verfassers auf Grund seines Nachlasses zu Ende geführte Band behandelt dann die Geschichte Hyderabads — nicht mehr die des Deccan überhaupt — bis zum Tode des großen Sālār Jang (1883). Unter Heranziehung amtlicher Veröffentlichungen und anglo-indischer Memoiren und Biographien bemüht sich GRIBBLE insbesondere um die klare Herausarbeitung der Beziehungen zwischen der britischen Macht in Indien und ihrem wichtigsten mohammedanischen Bundesgenossen. Ausführlich geht er insbesondere auf eine Angelegenheit ein, welche der jetzige Nizām in den letzten Jahren von neuem aufzurollen bemüht war, die der Rückgabe der Distrikte von Berār, zu deren Abtretung Lord CURZON den Vater des jetzigen Nizām veranlaßt hatte, nachdem sie lange Zeit an die indische Regierung verpfändet gewesen waren. GRIBBLE macht sich in dieser Sache zum Anwalt der Ansprüche Hyderabads, die er mit einleuchtenden rechtlichen Gründen vertritt; die Frage freilich, wie die Bevölkerung selbst sich zu der Rückkehr unter die Herrschaft des Nizām stellen würde, bleibt unerörtert. — In der Umschrift der Namen kommen mehrere Irrtümer vor, so schreibt GRIBBLE stets Azimu Shah für 'Azīm ush-Shān und Ferokhshe für Farrūkhsiyar; *dār al-harb* ist Band II 238 zu Darb haram geworden usw. J. HOROVITZ (Frankfurt).

ZUR CHRONOLOGIE DER ĠASTĀNIDEN UND SALLĀRIDEN.

VON

R. VASMER (Leningrad).

Über die älteren Ġastāniden haben DORN, *Caspia* 42, und RABINO, *JRAS* 1920, 291—292, geschrieben. RABINO stützt sich dabei auf die von ihm selbst edierte Geschichte Ġilāns von Zahīr ad-Dīn, die mir leider unzugänglich ist. DORNs Angaben beruhen hauptsächlich auf von FRÄHN gesammelten Notizen, die im II. Bande seiner *Manuscripta* vereinigt sind und die ich benutzen konnte. Im Ganzen stimmen die Nachrichten beider Gelehrten überein und, da so ziemlich alles, was sie beibringen, im *Ta'rīḫ-i Šālīḫī* (DORN, *Muhammedanische Quellen*, IV 474), sowie an verschiedenen Stellen von Ibn Isfendijārs und Zahīr ad-Dīns Geschichten von Ṭabaristān auch erzählt wird, scheint das von mir nicht benutzte Werk Zahīr ad-Dīns in dieser Hinsicht nicht viel Neues zu enthalten. Sie geben folgende Herrscherliste:

Wahsūdān ibn al-Marzbān, wohnte in Šahristān¹, führte den Titel *Hākim-i Dailem* (Zah., 287) und starb um 252/866, (Ibn Isfendijār, transl. by BROWNE, 169; Zah., 287; 291—292).

Sein Sohn Ġastān ibn Wahsūdān war Zeitgenosse des Hasan ibn Zaid, J. 254 (Ibn Isf. 178; Zah. 292), des Muḥammed ibn Zaid, J. 277—278 (Ibn Isf. 190—191; Zah. 296) und des Uṭrūs, J. 289 (Ibn Isf. 196), J. 301 (Zah. 304), muß also erst zu Beginn des IV. Jahrh. H. gestorben sein. Er fiel von der Hand seines Bruders 'Alī, der nach ihm herrschte (*Muh. Quellen*, IV 474).

'Alī ibn Wahsūdān lebte um 306, war Statthalter des Chalifen al-Muqtadir in Rai (Ibn Isf. 206; Zah. 54; 311) und fiel im Kampfe gegen Muhammed ibn Musāfir (*Muh. Quellen*, IV 474).

¹ In *Muh. Quellen* IV 474 steht شهر استان.

Danach herrschte der dritte Bruder, Ḥusrau Fīrūz ibn Wahsūdān, der auch von Muḥammed ibn Musāfir getötet wurde.

Sein Sohn Maḥdī wurde vom selben Muḥammed ibn Musāfir aus seinen Besitzungen vertrieben, worauf dieser selbst zur Herrschaft gelangte (*Muh. Quellen*, IV 474).

Leider sind diese Nachrichten sehr knapp und stehen in Widerspruch zu dem, was die älteren Historiker, Ṭabarī und Ibn al-Aṭīr, aussagen.

Ṭabarī spricht bei Wiedergabe der Ereignisse aus der zweiten Hälfte des III. Jahrh. H. immer von einem Ibn Ḡastān: Ein Ibn Ḡastān unternahm a. 252 den Feldzug gegen Rai (Ṭab. III 1686), ein Ibn Ḡastān kämpfte a. 289 unglücklich gegen den Sāmāniden Ismā'īl (Ṭab. III 2216), ein Wahsūdān ibn Ḡastān kämpfte a. 259 ohne Erfolg gegen Muḥammed ibn al-Faḍl al-Qazwīnī (Ṭab. III 1880).

Ibn al-Aṭīr erwähnt sub a. 259 (VII 183) einen Wahsūdān ibn Ḡastān, 289 (VII 361) und noch später (die Nachricht bezieht sich auf die Zeit 287—301; VIII 61) — einen Ibn Ḡastān, 252 aber einen Ḡastān Šāhib Dailem (VII 119) und 290 wieder einen Ḡastān ad-Dailemī (VII 365).

'Alī ibn Wahsūdān war, Ibn al-Aṭīr VIII, 56; 72 zufolge, in den Jahren 300—304 Statthalter von Ispahān, ließ sich danach in Ġibāl nieder, wurde im J. 307 von Mūnis zum Statthalter von Rai, Dunbāwend, Qazwīn, Abhar und Zengān ernannt (VIII 76) und wurde schließlich von Aḥmed (sic) ibn Musāfir¹, dem Herrn von Ṭarm, seinem Oheim, getötet.

Der handgreifliche Widerspruch in betreff des Ibn Ḡastān bei Ibn al-Aṭīr ist, da er bei Ṭabarī fehlt, wohl als *lapsus calami* und nicht als Fehler in der Überlieferung aufzufassen. Es ist zu beachten, daß ein Wahsūdān ibn Ḡastān, der im J. 252 dem Ḥasan ibn Zaid huldigte, auch von Miskawaihi (DE GOEJE, *Fragmenta* II 572) erwähnt wird.

An sich ist die Annahme einer langen Regierung Wahsūdāns wahrscheinlicher als die Annahme, daß sein Sohn Ḡastān so lange regiert haben sollte. Es ist an sich wahrscheinlicher, daß die Streitigkeiten zwischen den Brüdern nach dem Tode des Vaters ausbrachen, als daß Ḡastān nach einer 50jährigen Regierung durch seinen Bru-

¹ Sicher ein Fehler. Es müßte heißen Muḥammed ibn Musāfir, wie im *Ta'riḫ-i Šāliḫī* (DORN, *Muh. Quellen* IV 474). Schon DEFREMERY, *Journal Asiatique* 1847, X 416, hat daran Anstoß genommen. S. unten.

der, der um diese Zeit auch mindestens einige 50 Jahre alt war, gestürzt worden sein sollte. Es ist doch merkwürdig, daß der eine Bruder schon in den 250er Jahren, gleich nach dem Tode des Vaters, in der Geschichte eine Rolle spielt, während wir von den beiden andren Brüdern erst nach 300 etwas hören. Andererseits ist mir aber auch sonst aufgefallen, daß Zahīr ad-Dīn in chronologischen Fragen Schnitzer unterlaufen (so in seinen Nachrichten über die Dābwaihidēn, auf die ich an einer andren Stelle zurückkommen will). Ich glaube demnach annehmen zu können, daß im gegebenen Fall Ṭabarīs und nicht Zahīr ad-Dīns Angaben den Vorzug verdienen. Jedenfalls nahmen die beiden Regierungen Wahsūdān ibn Ġastāns und seines Sohnes Ġastān zusammen die ganze zweite Hälfte des III. Jahrh. H. und die ersten Jahre des IV. Jahrh. H. ein. Ġastān starb zu Beginn des IV. Jahrh. Da er von 'Alī getötet wurde, wird das schwerlich vor 304 geschehen sein, denn bis zu diesem Jahre war 'Alī Statthalter von Iṣpahān.

Wenn nun aber Wahsūdān ibn Ġastāns Regierung die ganze zweite Hälfte des III. Jahrh. H. einnimmt, dann muß der Fürst, welcher um 251 starb, anders geheißen haben. Und da ein Marzbān ibn Ġastān, Fürst von Dailem, Zeitgenosse des Hārūn ar-Rašīd war (Ṭab. III 705), ist die Einfügung eines Ġastān ibn Marzbān in den Stammbaum, als Vater des Wahsūdān ibn Ġastān und Sohn des Marzbān ibn Ġastān, sehr naheliegend. Der Fehler der Spezialhistoriker würde dann darin bestehen, daß sie aus 3 Personen 2 gemacht haben. Es müßte heißen, daß der Fürst, welcher um 251 starb, nicht Wahsūdān ibn Marzbān hieß, sondern Ġastān ibn Marzbān. Alle die Begebenheiten, die der Regierungszeit des Ġastān ibn Wahsūdān zugeschrieben werden, würden dann in die Regierung des Wahsūdān ibn Ġastān fallen und Ġastān ibn Wahsūdān müßte erst Ende des III. oder Anfang des IV. Jahrh. H. die Herrschaft angetreten haben.

JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, der diesen Ġastān ibn Marzbān in die Herrscherliste einfügt, hat beide Quellengruppen benutzt: sowohl die Universalgeschichtswerke, als die Spezialhistoriker von Ṭabaristān. Er spricht aber nirgends von dem soeben erwähnten Widerspruch, so daß man glauben könnte, es wären hier gar keine Zweifel möglich, und bezieht außerdem auf eine und dieselbe Person Nachrichten, die unbedingt auf verschiedene Personen bezogen werden müssen.

S. 114 nennt er Ġastān ibn Marzbān, welcher von keinem der von ihm benutzten Autoren erwähnt wird und der jedenfalls ums Jahr 251 gestorben sein muß, behauptet, er habe noch 866 (252 H.) und 902 (289 H.) gelebt, und führt zum Beleg außer Ibn al-Aṭīr, VII 119 und 365, ohne weitere Erklärung noch Ibn al-Aṭīr, VII 361, wo der Fürst Ibn Ġastān (J. 289—290 H.), und Zahir ad-Dīn 292 und 296 an, wo er Ġastān ibn Wahsūdān genannt wird. Wie ich soeben gezeigt zu haben glaube, kann in letzterem Falle wohl Wahsūdān ibn Ġastān, jedenfalls aber nicht Ġastān ibn Marzbān gemeint sein.

S. 341, Nr. 2 nennt JUSTI Wahsūdān ibn Ġastān und erwähnt als Belegstellen Miskawaihi, *Fragm.* II 572 (J. 252); Ibn al-Aṭīr VII 183 (J. 259); VII 361 (J. 289, welche Stelle er doch schon für Ġastān ibn Marzbān in Anspruch genommen hat) und VIII 61 (J. 287—301). Vergleicht man diese Angaben mit den zu Ġastān ibn Marzbān in Beziehung gebrachten Daten, so ergibt sich, daß Vater und Sohn 40 Jahre hindurch gemeinschaftlich geherrscht haben müssen, obgleich das von keinem der zitierten Autoren erwähnt wird. Die Heranziehung der Stelle, Zah. 291, wo vom Tode des Wahsūdān zur Zeit des Aufstandes des Ḥasan ibn Zaid berichtet wird, macht die Sache noch unverständlicher.

Von Ġastān ibn Wahsūdān, welcher, Zahir ad-Dīn zufolge, ca. 50 Jahre lang regiert haben muß, sagt JUSTI, S. 114, nur, daß er der Bruder des 'Alī ibn Wahsūdān und des Ḥusrau Fīrūz, und Vater einer Tochter war, welche den Marzbān ibn Muḥammed ibn Musāfir heiratete (vgl. auch JUSTI, 280). Letztere Nachricht ist falsch. Miskawaihi (AMEDROZ and MARGOLIOUTH, *The Eclipse of the Caliphate* II 32; 151) nennt diese Tochter Ḥarāsūja und sagt, ebenso wie Ibn al-Aṭīr, VIII 377, daß sie Marzbāns Mutter, also Muḥammed ibn Musāfirs Gattin, war. In diesem Sinne ist auch der Stammbaum, JUSTI, 440—441, zu korrigieren. Aus Miskawaihis Angabe geht auch hervor, daß das Wort *ṣihr* im *Ta'rīḫ-i Šāliḫī* (*Muh. Quellen* IV 474) nicht als Schwiegervater (vgl. RABINO, l. I. 292), sondern als Schwiegersohn übersetzt werden muß.

Ein andres Verwandtschaftsverhältnis des Muḥammed ibn Musāfir zu den Ġastāniden wird von Ibn al-Aṭīr, VIII 76, und Mas'ūdī, *Murūğ* IX 17, angegeben. Ibn al-Aṭīr sagt, Ahmed (sic) ibn Musāfir sei ein Bruder von 'Alī ibn Wahsūdāns Vater gewesen; Mas'ūdī

zufolge war Ibn Aswār (so nennt er den Muḥammed ibn Musāfir¹) der Bruder von 'Alī ibn Wahsūdāns Mutter. Letzteres Verwandtschaftsverhältnis steht in keinerlei Widerspruch zu dem im *Ta'rīḫ-i Šāliḫī* und von Miskawaihi angegebenen, denn ein Bruder von 'Alis Mutter konnte sehr gut 'Alis Nichte geheiratet haben. Schwieriger wäre Muhammeds Ehe mit 'Alis Nichte zu erklären, wenn er, wie Ibn al-Aṭīr behauptet, der Bruder von 'Alis Vater war, denn, da 'Alis Großvater scheinbar um 251 gestorben ist, müßte Muhammed um 306 schon ein ziemlich hohes Alter erreicht haben. Wahrscheinlich ist wohl das ابن اخيه im Text des Ibn al-Aṭīr in ابن اخته zu korrigieren, was dann denselben Sinn ergeben würde wie bei Mas'ūdī.

Der junge Maḥdī, den Muḥammed ibn Musāfir aus seinen Besitzungen vertrieb, war, dem *Ta'rīḫ-i Šāliḫī* zufolge, ein Sohn des Ḥusrau Fīrūz und nicht des 'Alī ibn Wahsūdān, wie bei JUSTI, 440, angegeben ist.

Ich gebe am Schlusse dieses Aufsatzes JUSTIs Stammbaum mit einigen soeben motivierten Änderungen wieder, möchte aber vorher die Geschichte dieses Geschlechtes noch etwas weiter verfolgen.

Die Geschichte der jüngeren Fürsten aus diesem Geschlechte, welche gewöhnlich Sallāriden oder auch Musāfiriden oder Wahsūdāniden genannt werden, ist von SAUVAIRE, *JRAS* 1881, 380—398, ausführlich geschildert worden, der sowohl Ibn al-Aṭīr, Ibn Ḥaldūn und Munaḡḡim Bāšī, als auch die damals bekannt gewesenen Münzdenkmäler benutzt hat. Neuerdings hat CL. HUART (*Aḡab nāmeḥ, A Volume of Oriental Studies presented to EDWARD BROWNE*, Cambridge 1922, 228—254) eine Geschichte der Musāfiriden geschrieben, wobei er außer den von SAUVAIRE verwerteten Schriftstellern vor allem auch das inzwischen veröffentlichte teilweise ausführlichere Nachrichten enthaltende Geschichtswerk Miskawaihis benutzt hat. Leider läßt aber HUART in seiner wertvollen und ausführlichen Arbeit das Münzmaterial ganz beiseite, erwähnt nicht einmal die von SAUVAIRE beschriebenen Stücke. Daß aber die Münzen für unsere Kenntnis der Geschichte der kleineren Dynastien von ganz hervorragender Wichtigkeit sind und keinesfalls ignoriert werden dürfen, bedarf heute keines Beweises mehr. Eine

¹ Vgl. MARQUART, *JRAS* 1909, 173—174.

Zusammenstellung aller bis 1892 bekannt gewordenen Münzen der Sallāriden¹ hat TIESENHAUSEN, *Zapiski Wostočnago Otdelenija*, VI 234—235, veröffentlicht. Inzwischen hat sich aber das numismatische Material beinahe um das Doppelte vermehrt. Mir scheint es daher ganz zeitgemäß zu sein, noch einmal das ganze vorhandene Münzmaterial vorzuführen und zu untersuchen, inwiefern die Nachrichten der Historiker durch die Münzen ergänzt oder bestätigt werden.

Die Sallāriden gelangten zur Regierung in Aderbaigān im J. 330 H. (Misk. II 31—33). Der erste Emīr aus diesem Hause, der über Aderbaigān herrschte, war Marzbān ibn Muḥammed ibn Musāfir, mütterlicherseits ein Enkel des Ġastān ibn Wahsūdān, welcher zu Beginn des IV. Jahrh. d. H. von seinem Bruder 'Alī ibn Wahsūdān getötet worden war. Im Jahre 337 unternahm Marzbān einen Kriegszug gegen Rai und geriet dabei in Gefangenschaft des Buwaihiden Rukn ad-Daula (Misk. II 115, 131). Aderbaigān wurde darauf von Rukn ad-Daulas Feldherrn Muḥammed ibn 'Abdarrazzāq besetzt (Misk. II 135).

Wir besitzen einen Dīnār vom J. 337 aus al-Merāġa mit dem Namen dieses Muḥammed ibn 'Abdarrazzāq (TIESENHAUSEN, l. 1. Nr. 10, Tafel I Nr. 5; und, dasselbe Exemplar, MARKOW, *Inwentarnyi Katalog* 177 Nr. 1):

1. Vs. Im Felde: لا اله الا الله وحده لا شريك له

Zwei Randlegenden wie gewöhnlich.

Rs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:

لله محمد رسول الله المطيع لله محمد بن عبد الرزاق

Unten eine Verzierung ähnlich wie DORN, *Inventaire des monnaies des khalifes* pl. IV Nr. 91, nur sind die beiden seitwärtigen Enden emporgehoben und fehlt das untere Ringelchen. Randlegende gewöhnlich.

Auf beiden Seiten am äußersten Rande 2 Kreise und dazwischen an 4 Stellen je 2 Ringelchen.

Durchmesser 21 mm, Gewicht 5,52 g ✓

Der nächste Emīr war der Kurde Daisam ibn Ibrāhīm, der schon früher, bis 330, in Aderbaigān regiert und auch später dem Marzbān die Regierung streitig gemacht hatte. Als Datum des Abzuges von Muhammed ibn 'Abdarrazzāq gibt Ibn al-Aṭīr,

¹ Über diesen Namen s. HUART, 229, Anm. 2.

VIII 361, das Jahr 338 an. Im Jahre 340 wurden in Ardebīl Dirhems mit dem Namen Daisams geschlagen. Einen solchen Dirhem besitzt die Eremitage (MARKOW, 304 Nr. 1. Rs abgebildet bei R. VASMER, *Dwa Klada*, Leningrad 1927, Taf. I c):

2. Vs. Im Felde: لا اله الا الله وحده لا شريك له

Beide gewöhnlichen Randlegenden.

Rs. Im Felde, von 2 Kreisen eingeschlossen:

لله محمد رسول الله المطيع لله ديسم بن ابراهيم

Gewöhnliche Randlegende.

Durchmesser 28 mm, Gew. 3,62 g

Bald darauf gelang es Marzbān sich aus der Gefangenschaft zu befreien und nach Aderbaiġān zurückzukehren. Miskawaihi, II 148, gibt nur das Jahr an (342), in welchem Daisam auf seiner Flucht in Baġdād ankam. Ibn al-Aṭīr, VIII 375, nennt dieses selbe Jahr als Datum der Flucht. Die Münzen zeigen, daß die Besitzergreifung Aderbaiġāns durch Marzbān schon im J. 341 stattgefunden haben muß. Wir besitzen von diesem Jahre einen Dirhem aus Aderbaiġān mit Marzbāns Namen (TIESENHAUSEN, I. I. Nr. 11, Tafel I Nr. 6; dasselbe Exemplar MARKOW, 305 Nr. 1):

3. Vs. Im Felde, in einem Kreise:

لا اله الا الله وحده لا شريك له

Zwei Randlegenden wie gewöhnlich.

Rs. Im Felde, von zwei Kreisen eingeschlossen:

لله محمد رسول الله المطيع لله المرزبان بن محمد الملك

Gewöhnliche Randlegende.

Durchmesser 26 mm, Gewicht 3,17 g

Außerdem sind noch ein Dīnār und ein Dirhem aus Ardebīl vom Jahre 343 bekannt (Dīnār — SOTHEY, WILKINSON & HODGE, *Catalogue of the Collection of Greek, Roman and Muhammadan Coins, the Property of the Late J. M. C. JOHNSTON*, London 1906, Nr. 312, jetzt im Istoriceskij Muzei — Moskau; Dirhem — SAUVAIRE, I. I. 380—381), beide von einem und demselben Typus:

4—5. Vs. Im Felde:

لا اله الا الله وحده لا شريك له السلاار ابو منصور

Beide gewöhnlichen Randlegenden.

Rs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:

لله محمد رسول الله المطيع لله الملك المويد المرزبان بن محمد ابو نصر

Eine Randlegende wie gewöhnlich.

Der Dīnār hat auf der Vs. oben noch ein Ringelchen.

Der Dirhem mißt 27 mm und wiegt 3,78 g.

Es ist interessant, daß Marzbān auf allen von ihm geprägten Münzen den Königstitel führt — die späteren Herrscher aus diesem Hause nennen sich auf ihren Münzen Sallār — und daß neben dem *Malik* Marzbān auf der Münze des J. 343 ein *Sallār* Abū Maṣṣūr genannt ist.

Mit Abū Maṣṣūr ist hier offenbar Marzbāns Bruder Wahsūdān gemeint (Misk. II 132). Die Erwähnung dieses Namens auf Münzen Marzbāns zeigt, daß Wahsūdān um diese Zeit wahrscheinlich der designierte Thronfolger war (Misk. II 166; vgl. SAUVAIRE, 382).

Im Jahre 346 starb Marzbān (Misk. II 166), und die Herrschaft ging auf seinen Sohn Ġastān ibn Marzbān über.

Wir besitzen mehrere Goldmünzen aus al-Merāġa¹ und eine Silbermünze aus Ardebīl (MARKOW, 305 Nr. 3), alle vom J. 347, mit dem Namen Ġastān ibn al-Marzbān auf der Rs. und dem Namen Ibrāhīm ibn al-Marzbān auf der Vs.

6. Vs. Im Felde:

ﷲ لا اله الا ﷲ وحده لا شريك له || ابراهيم بن المربان

Zwei Randlegenden wie gewöhnlich.

Rs. Im Felde, in einem Kreise:

ﷲ || محمد || رسول الله || المطيع لله || حستان بن المربان

Gewöhnliche Randlegende.

7. Der Dirhem hat dieselben Legenden, nur fehlt Vs. oben das ﷲ und Rs. die beiden Ringelchen neben *lillāhi*.

Er mißt 28 mm und wiegt 3,37 g, Achsenverhältnis ۴

Im Jahre 349 gelang es den beiden Brüdern mit vereinten Kräften den Aufstand des Ishāq ibn 'Isā, Enkels des Chalifen al-Muktafi, niederzuschlagen. Im Ramaḍān dieses Jahres kam die Siegesbotschaft nach Baġdād (Misk. II 177). Doch verstand es Marzbāns Bruder Wahsūdān bald darauf den Ġastān zu sich zu locken

¹ SAUVAIRE, 381 (20 mm, 3,78 g); TIESENHAUSEN, 235 Anm., *Zeitschrift für Numismatik* IX 16 (abgebildet bei A. WEYL, *Verzeichnis von Münzen verschiedener mohammedanischer Dynastien der J. FONROBERT'schen Sammlung*, Berlin 1878, Nr. 6742, Tafel 42; Durchm. 21 mm, Gew. 3,60 g), DORN, *Caspia*, 43; CASANOVA, *Inventaire sommaire de la collection de la princesse Ismail* Nr. 1153, 4281—4285; MARKOW, 305 Nr. 2 (22 mm, 4,1 g ۴). Das Exemplar der Russischen Archäologischen Gesellschaft (TIESENHAUSEN) ist mit denselben Stempeln geprägt, wie dasjenige der Eremitage (21,5 mm, 3,47 g ۴).

und gefangen zu setzen. Ibrāhīm war genötigt nach Armenien zu fliehen, wo er Vorbereitungen traf, um Wahsūdāns von diesem in Aderbaigān eingesetzten Sohn Ismā'il zu bekämpfen. Als Wahsūdān von der ihm drohenden Gefahr Kenntnis erhielt, tötete er den Ġastān und dessen Bruder Nāšir. Miskawaihi erzählt dies alles unter demselben Jahre 349; es wird also wohl in den letzten Monaten dieses Jahres vorgefallen sein.

Der im J. 351 in Ardebīl geprägte Dirhem aus dem Funde von Músorka, Gouvernement Samāra, Kreis Stāwropol, v. J. 1890 (vgl. TIESENHAUSEN, 235; ein zweites mit denselben Stempeln geprägtes Exemplar befand sich im Funde von Peuth, Kreis Wesenberg, Estland, 1906. Vgl. *Beiträge zur Kunde Estlands*, XII, 73) gehört in diese Zeit der Herrschaft Wahsūdāns.

8. Vs. Im Felde:

لا اله الا الله وحده لا شريك له || اسمعيل بن وهسودان

Zwei Randlegenden wie gewöhnlich.

Rs. Im Felde, in einem Kreise:

الله || محمد || رسول الله || المطيع لله || السلار وهسودان || بن محمد

Gewöhnliche Randlegende.

MARKOW, 305 Nr. 4. Durchmesser 27 und 26 mm, Gewicht

3,49 und 2,84 g → und ↘

Ein anderer derselben Zeit angehöriger Dirhem (Markow 977 Nr. 4a) ist in Berda'a geschlagen. Leider ist hier das Jahr vollständig verwischt. Die Legenden auf diesem Dirhem lauten folgendermaßen:

9. Vs. لا اله الا الله وحده لا شريك له || اسمعيل بن وهسودان

Zwei Randlegenden.

Rs. Von einem Kreise eingeschlossen:

الله || محمد || رسول الله || المطيع لله || وهسودان بن محمد

Eine Randlegende.

Bruchstück $\frac{2}{3}$ (Vs. rechts; Rs. unten), Durchmesser 23 mm,

Gewicht 1,58 g ↙

Miskawaihi, II 189, berichtet, daß Ibrāhīm schon im J. 350 vom Chalifen zum Statthalter von Aderbaigān ernannt wurde. Die Münzen des Jahres 351 mit dem Namen Ismā'il beweisen, daß er in Wirklichkeit nicht vor 351 von dieser Provinz Besitz ergriffen hat. Aus Miskawaihis Erzählung, II 219 (Ibn al-Aṭīr VIII 420), geht hervor, daß Ismā'il noch vor der Rückeroberung Ardebīls

durch Ibrāhīm starb. Sein genaues Todesjahr wird leider nicht angegeben.

Ibrāhīms Regierung dauerte bis zum Jahre 355 (Misk. II 220), als er, vom zurückkehrenden Wahsūdān und dessen General Ibn Mišakī (Ibn al-Aṭīr, VIII 420, nennt ihn Ibn Masikī) vollständig geschlagen, nach Rai zu Rukn ad-Daula fliehen mußte. Dieser nahm ihn sehr freundlich auf, beschenkte ihn reichlich (Misk. II 218) und rüstete ein Heer aus, welches, mit Rukn ad-Daulas Wezīr Abū 'l-Faḍl ibn al-'Amīd an der Spitze, ihm dazu verhalf, Aderbaigān zurückzuerobern. Vgl. AMEDROZ in *Der Islam*, III 335. Miskawaihi, II 229, setzt diese neue Eroberung immer noch ins Jahr 355.

Die Münzen dieser Periode sind ganz besonders interessant, weil sie alle diese Nachrichten der Historiker bestätigen und ergänzen:

Wir kennen eine Silbermünze aus Ardebīl mit verwischem Datum (MARKOW, 305 Nr. 5):

10. Vs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:

لا اله الا الله وحده لا شريك له || المطيع لله

Zwei Randlegenden wie gewöhnlich.

Rs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:

لله || محمد || رسول الله || السلار المنصور || ابراهيم بن المربان ||

Eine Randlegende wie gewöhnlich.

Gelocht. Durchmesser 30 mm, Gewicht 3,87 g ↘

11. Ein Dirhem aus Ardebīl vom Jahre 354 (MARKOW, 977 Nr. 5a) hat

Vs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:

|| لا اله الا الله وحده لا شريك له || الوزير سعيد || بن عبد الله

Zwei Randlegenden wie gewöhnlich.

Rs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:

لله || محمد رسول الله || المطيع لله || السلار المنصور || ابراهيم بن المربان

Gewöhnliche Randlegende.

Aus dem Funde von Tatarskij Tolkīš, Gouvernement Kasan, Kreis Čistopol, 1907. Durchmesser 29 mm, Gewicht 4,04 g ↘

Danach folgen Münzen aus der Zeit der Regierung Wahsūdāns. Einen solchen Dirhem habe ich, *Izvestija Imperatorskoj Archeologičeskoj Kommissii*, 51, 65; Tafel Nr. 52, beschrieben:

12. Ardebīl, 355.

Vs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:

لا اله الا الله وحده لا شريك له || المطيع لله

Zwei Randlegenden wie gewöhnlich Jahreszahl:

سنة خمسة وخمسين . . .

Rs. Im Felde, von einem Kreise eingeschlossen:

لله || محمد رسول الله || وهسودان بن محمد || سيف آل محمد || ٥٠

Randlegende wie gewöhnlich.

Durchmesser 29 mm, Gewicht 4,16 g

Aus dem Funde von Denis, Gouvernement Poltāwa, Kreis Perejaslāw, 1912. Die Orthographie des Emīrnemens ist von mir l. l. falsch wiedergegeben worden, da ich den nach oben gerichteten Schnörkel des *w* für ein *ā* ansah. Der Name wird nicht *Wāhsūdān*, sondern *Wahsūdān* geschrieben.

E. A. PACHOMOW hat die Freundlichkeit gehabt, mir einen Abdruck eines Dirhems dieses selben Jahres und Prägeortes aus seiner eignen Sammlung zuzusenden. Auf dieser Münze lauten die Legenden wie folgt:

13. Vs. Im Felde, in einem Kreise:

لا اله الا الله وحده لا شريك له || نوح بن وهسودان || ابو الحسن

Zwei Randlegenden. Jahreszahl: سنة خمسة وخمسين
وثلثمائة

Rs. Im Felde, in einem Kreise:

لله || محمد رسول الله || المطيع لله || السلار السيد || وهسودان بن محمد

Eine Randlegende wie gewöhnlich.

Durchmesser 27 mm, Gewicht 4,05 g.

Solch ein Dirhem war scheinbar im Botelsschen Funde enthalten (*Kongl. Vitterhets Historie och Antiquitets Academiens Månadsblad* 1883, 110). Leider gibt TEGNÉR keine genaue Beschreibung der Münze.

Endlich ist noch ein dritter Typus von Ardebīler Dirhems des J. 355 bekannt. Bisher sind m. W. nur zwei Exemplare davon aufgefunden worden. Sie befinden sich in der Eremitage (MARKOW, 306 Nr. 6) und sehen folgendermaßen aus:

14. Vs. Im Felde, in einem Kreise:

لا اله الا الله وحده لا شريك له || ركن الدولة || ابو على

Zwei Randlegenden wie gewöhnlich. Jahreszahl: سنة

خميس وخمسين ثلثمائة

Rs. Im Felde, in zwei Kreisen mit 4 Ringelchen:

لله محمد رسول الله المطيع لله السلار المنصور ابراهيم بن المرزبان
وهسودان بن السلار

Eine Randlegende wie gewöhnlich.

Zwei Exemplare vom selben Stempelpaar. 1) Durchmesser 27,5 mm; Gewicht 4,95 g \ und 2) Bruchstück $\frac{2}{3}$ (Vs. links, Rs. unten). Durchmesser 27,5 mm; Gewicht 5,05 g ←

Das Bruchstück stammt aus dem Funde von Krásnaja, Gou-vernement Wilna, Kreis Disna, 1896 (MARKOW, *Topografija*, 136 Nr. 1). Das Datum ist sichergestellt durch das heile Exemplar. Diese Münzen sind, wie der auf ihnen erwähnte Name Rukn ad-Daulas lehrt, zweifellos nach erfolgter Rückeroberung Aderbaigāns durch Ibrāhīm geschlagen.

Auf den Ardebīler Münzen des Jahres 355 sind drei bisher von mir nicht erwähnte Personen genannt: der Wezīr Sa'id ibn 'Abdallāh, Nūh ibn Wahsūdān und Wahsūdān ibn as-Sallār. Der zuletzt erwähnte ist wahrscheinlich Ibrāhīms Sohn. Der zweite, Nūh ibn Wahsūdān, wird von Jāqūt, III 149, erwähnt. Er ist entweder im Jahre 379 selbst oder kurz vorher gestorben, sein Sohn, dessen Name nicht genannt wird, war im Jahre 379 noch ein unmündiges Kind. Der Buwaihīde Faḥr ad-Daula heiratete Nūhs Witwe und gab Nūhs unmündigem Sohne eine buwaihīdische Prinzessin zur Frau. JUSTI's Angabe (l. l. 341; ebenso HUART, 252), daß Faḥr ad-Daula die Witwe Wahsūdāns heiratete und den Nūh mit einer seiner Verwandten verheiratete, ist nicht richtig und ist wohl darauf zurückzuführen, daß er in diesem Falle nicht den Text Jāqūts sondern BARBIER DE MEYNARDS Übersetzung, *Dictionnaire géographique*, 319, zu Rate gezogen hat.

JUSTI, 341 Nr. 4, erwähnt noch einen Muḥammed ibn Wahsūdān, den er für einen Sohn des Wahsūdān ibn Muḥammed hält. Dabei mengt er Daten durcheinander, die nur auf zwei verschiedene Personen Bezug haben können: Bei Zāhīr ad-Dīn, 298, ist von einem Zeitgenossen Muḥammed ibn Zāids die Rede, welcher letzterer im Jahre 287 starb; Zāhīr ad-Dīn, 194, spricht von einem Zeitgenossen des Zijāriden Qābūs, der Ende des IV. Jahrh. H. gelebt hat. Es muß demnach zwei Männer namens Muḥammed ibn Wahsūdān gegeben haben, von denen füglich nur einer ein Sohn des Wah-

sūdān ibn Muḥammed, welcher Münzen prägte, gewesen sein kann¹.

AMEDROZ, *Eclipse* III 79, zufolge, soll Sibṭ ibn al-Ġauzī unterm Jahr 371 einen König von Dailem erwähnen, dessen Name Abu 'l-Fawāris Mānādir ibn Ġastān ibn al-Marzbān as-Sallār ibn Ahmed ibn Musāfir war. D. S. MARGOLIOUTH, den ich bat, mir eine Abschrift der betreffenden Stelle zu verschaffen, benutzte in lebenswürdigster Weise einen kurzen Aufenthalt in London, um das Manuskript des *Mir'āt az-Zamān* einzusehen, schrieb mir aber danach, er könne in der Handschrift nichts dergleichen finden. Es muß also wohl ein Versehen vorliegen und Mānādir ibn Ġastān nicht von Sibṭ ibn al-Ġauzī, sondern von irgendeinem anderen Schriftsteller erwähnt worden sein. Diese Persönlichkeit müßte jedenfalls in den Stammbaum der Sallāriden aufgenommen werden, wenn sich nur ermitteln ließe, wo sie erwähnt wird.

DORN, *Caspia*, 43 (vgl. I. I. 263); LANE POOLE, *JRAS* 1876, 295; 296 und TORNBERG, *Revue de la Numismatique Belge* 1870, 243, pl. IV Nr. 5, haben einige Dirhems ediert, welche MILLIES auch dieser Dynastie zuteilen zu dürfen glaubte, mit welcher Attribution auch AMEDROZ, *JRAS* 1905, 473, sich einverstanden erklärt hat, während DORN, *Caspia*, 43, meint, es liege hier eine besondere, unabhängige Dynastie vor.

Diese Münzen sind in Rūdbār (diese Lesung stammt von FRÄHN, *Mscr.* II 106, und ist zuerst von DORN vorgelegt worden) in den Jahren 361 (LANE POOLE; TORNBERG; SOTHEY, I. I. Nr. 312) und 363 (LANE POOLE; DORN; Abbildung in *Manuscripta Frāhnii*, II 105; SOTHEY Nr. 312) von einem *Malik* Ḥusrah Šāh ibn Mānādir geschlagen.

Ein Ḥusrau Šāh *Malik ad-Dailem* wird, AMEDROZ zufolge, im *Ta'rīḥ al-Hukamā* von Qiftī (ed. LIPPERT 149) erwähnt. Der Arzt Ġibrīl ibn 'Ubaidallāh ibn Baḥtīsū' wurde zu ihm von 'Aḍud ad-Daula geschickt. Dies kann nicht später als 372 geschehen sein, denn in diesem Jahre starb 'Aḍud ad-Daula.

Abū Šuġā' (*Eclipse*, III 79; 121) erwähnt eine Tochter eines Mānādir, Königs von Dailem, die an 'Aḍud ad-Daula verheiratet war und Mutter des Abū 'l-Ḥusain Ahmed Tāġ ad-Daula ibn 'Aḍud

¹ Dieser selbe Fehler findet sich auch im Index zu DORNS *Zāhir ad-Dīn*, vgl. DORNS Vorwort, 46.

ad-Daula war, welcher in den Jahren 372—375 in Ahwāz die Herrschaft ausübte (*Eclipse*, III 79—80) und, im J. 375 von Fahr ad-Daula gefangen genommen, kurz vor dessen Tode (387) ermordet wurde (*Eclipse*, III 123). AMEDROZ (*Eclipse* III 79; VI 80) meint, dies wäre eine Tochter des, wie er sagt, von Sibṭ ibn al-Ġauzī erwähnten Mānādir ibn Ġastān, welcher ein Enkel des Sallār Marzbān war. Allein wenn man das annimmt, dann müssen gewisse Unwahrscheinlichkeiten mit in den Kauf genommen werden, die leicht gehoben werden, wenn man von dieser Annahme absieht. In der Tat, wenn eine Tochter dieses Mānādir Abū 'l-Ḥusains Mutter war, dann muß sie spätestens im J. 344 geboren sein, denn ihr Sohn war im J. 372 schon erwachsen genug, um selbständige Handlungen zu unternehmen. Ihr Vater Mānādir kann dann schwerlich später als 326 geboren sein, Ġastān ibn Marzbān — kaum später als 308, Marzbān — nicht später als 290. Es käme also heraus, daß sowohl Marzbān und Wahsūdān, als auch ihre Söhne erst im Alter von beinahe 40 Jahren in die geschichtlichen Ereignisse eingegriffen haben, zu einer Zeit also, wo schon ihre Söhne handeln konnten. Marzbān hätte seinen Feldzug nach Rai, von dem ihm sein Vater abriet (*Miskawaihi*, II 132), frühestens mit 47 Jahren unternommen, und, nachdem der Feldzug unglücklich abgelaufen und Marzbān in Gefangenschaft geraten war, hätte seine Mutter, damals eine Matrone von einigen 60 Jahren, alle möglichen Pläne zu seiner Befreiung geschmiedet. Alles das ist zwar möglich, aber nicht recht wahrscheinlich. Zwar versprach Marzbān, als er den Feldzug plante und bei dem Ḥamdāniden Nāṣir ad-Daula um Hilfe nachsuchte, diesem seinen und seiner Söhne Beistand (*Misk* II 131), doch braucht deswegen sein ältester Sohn nicht damals schon 30 Jahre alt gewesen zu sein.

Die Münzen mit dem Namen des Malik Ḥusrah Šāh geben eine andere Erklärung an die Hand, welche entschieden viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die Gemahlin 'Aḍud ad-Daulas muß eine Schwester dieses Königs Ḥusrah Šāh gewesen sein, welcher in den 360er Jahren in Dailem regiert hat und nach AMEDROZ' Folgerung (*JRAS* 1905, 472) in den 390er Jahren (zwischen 392 und 396) noch am Leben war. Er wird von Qiftī König von Dailem genannt. Deshalb scheint es mir möglich zu sein, daß er zur Familie Kenker gehört hat, welche, Jāqūt III 149 zufolge, in der zweiten Hälfte des IV. Jahrh. H. den Wahsūdāniden den Besitz von Dailem

streitig machte. Jāqūts Bericht ist etwas verworren: einerseits läßt er Fahr ad-Daulas Wezīr sagen, die Banū Kenker hätten nach einer 40jährigen Regierung Wahsūdāns die Wahsūdāniden aus der von Muhammed ibn Musāfir ausgebauten Hauptfeste des Landes (Jāqūt III 148) Samīrān und aus Dailem verdrängt, so daß diesen schließlich nur Lāhiġān gehört habe, andererseits erzählt er, daß Samīrān im Jahre 379 einem unmündigen Sohne des Nūh ibn Wahsūdān gehört habe, von dem diese Feste in den Besitz Fahr ad-Daulas überging. Die beiden Familien werden wohl mit abwechselndem Erfolge um den Besitz der Feste gestritten haben. Da auf den Münzen außer Ḥusrah Šāh nur der Chalife genannt ist, muß er ein selbständiger Fürst gewesen sein und kann, selbst abgesehen von den obenerwähnten chronologischen Schwierigkeiten, schwerlich ein Sohn des Mānādir, der noch im J. 371 gelebt hat, gewesen sein. Ich glaube daher DORN beipflichten zu müssen, wenn er die Münzen Ḥusrah Šāhs nicht den Sallāriden, sondern einer anderen Dynastie zuteilen zu müssen meint.

Um hierüber Klarheit zu gewinnen ist es allerdings notwendig die von AMEDROZ herangezogene Stelle ausfindig zu machen. Denn wenn dieser Mānādir nicht als im J. 371 regierender Fürst, sondern bloß als Vater der Gemahlin 'Aḍud ad-Daulas, der auch früher regiert haben und im J. 371 schon tot gewesen sein könnte, erwähnt wird, dann könnten die soeben angegebenen ungefähren Geburtsjahre der Sallāriden dennoch stimmen und dann könnte dieser Mānādir als Vater sowohl der Gemahlin des 'Aḍud ad-Daula wie auch des Ḥusrah Šāh dennoch anerkannt werden.

Nach dem Jahre 379 ist von den Sallāriden, so viel ich weiß, längere Zeit nirgends die Rede. Wir hören erst im Jahre 420 wieder etwas von dieser Dynastie. Ibrāhīm ibn Marzbān ibn Ismā'īl ibn Wahsūdān, der sich nach Fahr ad-Daulas Tode der Städte Serġehān, Zengān, Abhar, Šahrzūr u. a. bemächtigt hatte, wurde in diesem Jahre von Mas'ūd, dem Sohne Maḥmūds von Ġazna, bekriegt und gefangen genommen, doch verblieb Serġehān im Besitz seines Sohnes, dessen Name von Ibn al-Aṭīr (IX. 262—263) nicht genannt wird. Es ist klar, daß er mit dem Abū Šālih Ġastān ibn Ibrāhīm identisch ist, welcher, Nāšir-i Ḥusrau (ed. SCHEFER 16; 258) zufolge, im J. 438 Herr von Dailem war.

Wahrscheinlich verwandt mit den Sallāriden sind einige andre

Emīre, die im V. Jahrh. H. gelebt haben und von den Historikern erwähnt werden. So der Wahsūdān ibn Mīmīlān, welcher in den Jahren 425—432 als Herr von Aderbaigān erwähnt wird (Ibn al-Aṭīr IX 267; 269; 271; 298; 311), so auch Abū Maṣṣūr Wahsūdān ibn Muḥammed ar-Rauwādī, der im J. 435 in Aderbaigān herrschte (Ḥamdallāh Qazwīnī, 75, hat: Wahsūdān ibn Muḥammed ibn Rauwād al-Azdī), im J. 438 den Ehrentitel Saif ad-Daula wa Šaraf al-Milla führte (Nāṣir-i Ḥusrau, 17; vgl. SCHEFERS Anm. Nr. 2) und sich im J. 446 freiwillig dem Selgūqen Toğrulbēk unterwarf (Ibn al-Aṭīr IX 410—411). Der Sohn des Ersteren, Mīmīlān ibn Wahsūdān ibn Mīmīlān, wurde im J. 450 von Toğrulbēk als Emīr von Aderbaigān bestätigt (Ibn al-Aṭīr IX 448). Der Enkel des anderen Wahsūdān, Aḥmedīl ibn Ibrāhīm ibn Wahsūdān, war in den J. 505—510 Herr von Merāğa und fiel a. 510 einem Attentat der Assassinen zum Opfer (Ibn al-Aṭīr X 340; 361).

JUSTI's Stammbaum (S. 441) ist auch in diesem Teile nicht richtig und entspricht nicht JUSTI's eigenen Angaben auf S. 341. Nach den von JUSTI benutzten Quellen hieß Aḥmedīl's Großvater Abū Maṣṣūr Wahsūdān und war ein Sohn des Muḥammed ar-Rauwādī, während ein Sohn dieses Wahsūdān namens Muḥammed, der einen Sohn Abū Maṣṣūr Wahsūdān gehabt haben sollte, weder in JUSTI's Quellen, noch von ihm selbst anderswo als im Stammbaum erwähnt wird. Ebenso fraglich ist für mich die Existenz des Ġastān ibn Ibrāhīm, der nach JUSTI 114 (Nr. 9) ein Bruder des Aḥmedīl gewesen sein soll, aber an der von JUSTI zitierten Stelle, Ibn al-Aṭīr, X 361, nicht erwähnt wird. Es wird hier wohl eine Verwechslung mit dem von Nāṣir-i Ḥusrau erwähnten Ġastān ibn Ibrāhīm vorgefallen sein.

MARQUART, *JRAS* 1909, 172—174, identifiziert diese beiden Wahsūdāne miteinander und hält Wahsūdān's Vater Mīmīlān (= Muḥammed) für einen Sohn des von Ibn Ḥauqal, 254, erwähnten Abu 'l-Haiğā ibn Rauwād, der 344 über Ahar und Warzaqān regierte und von STEPHANOS ASOLIK (russ. Übersetzung von EMIN, 132; 140; J. 982 und 987) als Enkel des Sallār und Sohn des Rauwād erwähnt wird. Abu 'l-Haiğā's Vater Rauwād muß nach MARQUART'S Vermutung noch zu Lebzeiten seines Vaters, Marzbān ibn Muḥammed, gestorben sein. Dann muß aber Ḥamdallāh Qazwīnī, *Nuḣḥat al-qulūb*, 75, ein Glied der genealogischen Kette ausgelassen haben,

denn dieser Schriftsteller nennt den Wahsūdān einen Sohn des Muḥammed ibn Rauwād al-Azdī.

Da die späteren Herrscher von Aderbaiġān Nachkommen des Marzbān ibn Muḥammed und dessen Bruders Wahsūdān waren, andererseits Ibn Hauqal an der Stelle, wo er die kleineren Herrscher aufzählt, keinen Emīr von Ġanza namens Muḥammed ibn Šaddād erwähnt, endlich ASOLIK erzählt, daß im J. 982 ein Emīr Abutluḡh Dwīn und andre Städte besetzte und in Waspurakan einfiel und daß Abu 'l-Haiġā im J. 987 ihm diese Städte, welche früher dem Sallār gehört hatten, wieder abnahm, hält MARQUART es für möglich, daß Muḥammed ibn Šaddād mit dem Sallār Muḥammed ibn Musāfir identisch war. Da einige Šaddādiden die Nisbe ar-Rauwādī führten, läßt er sie alle von dem obenerwähnten Rauwād ibn Marzbān ibn Muḥammed ibn Musāfir abstammen¹. Den Fadlūn von Ġanza, welcher, ASOLIK (ĠEMIN, 184) zufolge, nach 989 eine Niederlage gegen den Kuropalates Dawid erlitt und im J. 1003 (ĠEMIN, 205) mit dem armenischen König Gagik das Gebiet der Fürsten von Farisos teilte, nennt er Fadlūn ibn Menūčehr ibn Rauwād. Dieser Fadlūn ist wahrscheinlich mit dem Fadlūn identisch, welcher nach Ibn al-Afīr, IX 289, im J. 421 einen Teil von Aderbaiġān beherrschte (vgl. DEFRÉMERY, *Journal Asiatique* 4. sér. XIII, 1849, 481).

Die Eremitage besitzt 3 Dirhems aus dem Anfang des V. Jahrh. d.H., auf denen ein al-Faḡl ibn Muḥammed Šaddād genannt ist. Vgl. auch FRÄHN, *Mémoires de l'Académie des Sciences de St. Pétersbourg*, 6. sér. III 543 Anm. Auf einer dieser Münzen ist auch die Datierung, Ġanza 404, erhalten (MARKOW, 309 Nr. 2). Da der Fadlūn, welchen ASOLIK erwähnt, gerade Emīr von Ġanġa war, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß er denselben Faḡl meint, der auf den Münzen genannt ist. Zu den Münzen stimmt es auch, daß BROSSET, *Histoire de la Géorgie*, I 344, den Vater dieses Fadlūn Muḥammed nennt. Nach Munaġġim Bāšī (SACHAU, *Verzeichnis* 14 No. 22, *Abh. Preuß. Akad., phil. hist. Klasse*, 1923 No. 1), der ihn ebenso nennt, regierte dieser Faḡl ibn Muḥammed von 375—422.

AMEDROZ, *JRAS* 1903, 139, erwähnt einen Herrscher von Arrān und Oberarmenien Fadlūn ibn Menūčehr, dessen Tochter die

¹ Gewöhnlich werden die ar-Rauwādī für Kurden gehalten. S. BROSSET, *Histoire de la Géorgie*, I 328; 343.

Gemahlin des im J. 453 verstorbenen Marwāniden Nasr ad-Daula war. Es ist in chronologischer Hinsicht sehr wahrscheinlich, daß dieser letztere Fadlūn mit dem Faḍl der Münzen identisch ist. Dann ist aber entweder in AMEDROZ' Quelle der Name seines Vaters falsch angegeben, oder dieser Menūčehr führte außer seinem persischen Namen noch den muḥammedanischen Namen Muhammed.

Die 3 Münzen Faḍls der Eremitage haben im Felde alle dieselben Inschriften. Vgl. MARKOFF, *Régistre Général*, 26:

Vs. لا اله الا الله وحده لا شريك له || لقادر باله

Rs. خير محمد رسول الله الامير السيد المنصور فضل بن محمد. Nur ist bei MARKOW, 927 Nr. 3a das Wort *ibn* nicht am Ende der vierten, sondern im Anfange der fünften Zeile, ist auf demselben Exemplar alles, was auf Muhammed folgt, vollkommen un deutlich und steht Vs. القادر بالله vollständig auf der vierten Zeile.

Die Buchstaben *ād* der sechsten Zeile ergeben, mit dem *šd* der fünften Zeile verbunden, den Namen Šaddād. Was die beiden letzten Zeichen bedeuten, ist in jedem Falle unverständlich.


Auf dem Mitauer Exemplar, wo die beiden zweifelhaften Buchstaben am Schlusse fehlen, wird der Emīr ebenso *as-Sajjid al-Manšūr Faḍl ibn Muḥammed Šaddād* genannt (MARKOFF, l. l.).

Eine Silbermünze von Faḍls Sohn Šāwir ibn Faḍl (MARKOW, 307 Nr. 4), von schlechter Erhaltung und beschnitten, hat folgende Inschriften im Felde:

Vs. لا اله الا الله [وحده] لا شريك له || القائم بامر الله

Rs. محمد رسول الله || الامير المجليل || شاور بن الفضل || بن شداد

Diese Münze Šāwirs scheint demnach die Richtigkeit der Lesung Šaddād auf den Münzen Faḍls zu bestätigen.

Da das *d* im Namen Šaddād überall die kufische Form, , hat, kann dieser Name auf keine Weise für ein verstümmeltes *Sallār* genommen werden. Da Faḍl oder Faḍlūn, ASOLIK zufolge, schon in den 380er Jahren Emīr von Gāḡa war, kann er der Sohn des von Šāhrizādeh erwähnten Stammvaters der Šaddādiden, Muḥammed ibn Šaddād, der im J. 340 die Regierung antrat, gewesen sein. Aus den Münzen geht das nicht mit Sicherheit hervor, denn der Name Šaddād, der auf den Münzen Faḍls nicht durch *ibn* mit dem vorhergehenden Muḥammed verbunden ist, kann hier auch als Nomen gentis aufgefaßt werden, wie *Buwaik* auf einigen Münzen des Buwaihiden 'Aḍud ad-Daula (*ar-Rāfiqa* 369, MARKOW 319 Nr. 31;

Madīnat as-Salām, 368, LINDBERG, *Mémoires de la Société des Antiquaires du Nord* 1840—1844, 246 Nr. 72; MARKOW, 319 Nr. 25; 980 Nr. 24c), während auf der Münze Šāwirs das *ibn* der letzten Zeile fraglich ist.

Jedenfalls, wenn ein Šaddād als Stammvater der Šaddādiden existiert hat, dann ist eine Identifizierung des Muḥammed ibn Šaddād mit dem Muḥammed ibn Musāfir schwerlich gerechtfertigt, denn warum heißt dieser Muḥammed immer ibn Musāfir, wenn von Ṭarm und den Sallāriden die Rede ist, und warum wird der Name Šaddād auf keiner einzigen Sallāriden-Münze erwähnt? Da dieser Name auf Šaddādiden-Münzen sogar noch unter Šāwir ibn Faḍl vorkommt, welcher ca. 100 Jahre nach Muḥammed ibn Musāfir gelebt hat¹, wäre doch zu erwarten, daß er auch auf Sallāriden-Münzen, wenigstens unter Marzbān und Wahsūdān zu finden wäre. Wenn also meine Lesung der Inschriften auf den soeben beschriebenen Šaddādiden-Münzen richtig ist, dann können die späteren Šaddādiden höchstens in weiblicher Linie von den Musāfiriden abstammen.

1 Vgl. Ibn al-Aṭīr, IX, 411; FRÄHN, *Mémoires de l'Académie des Sciences de St. Pétersbourg*, 6 sér. III 538 ff. Die Eremitage besitzt noch 2 Dirhems dieses Šāwir ibn Faḍl, auf denen leider weder Ort noch Jahr erhalten ist. Aus der Zeit, welche Faḍls Regierung von derjenigen Šāwirs trennt, sind bisher nur Münzen mit dem Namen des 'Alī ibn Mūsā (425—440) bekannt geworden. Ein solcher Dirhem der Eremitage mit verwischem Stadtnamen trägt das Datum 431 (MARKOW, 927 Nr. 4b las 432). Diese Münze ist in der Eremitage in zwei sich gegenseitig ergänzenden Exemplaren vertreten.

Vs. Im Felde: الله || القائم بامر الله

Die Randlegende enthält die Datierung.

Rs. Im Felde: الامير السيد الاجل على محمد || رسول الله
بن موسى الشكري

Ein anderer Typus wird durch die *Zeitschrift für Numismatik*, IX 198, abgebildete Münze repräsentiert. Von den beiden Exemplaren des Asiatischen Museums (vgl. FRÄHN, *Nova Supplementa*, 52) ist das eine genau wie das Berliner Exemplar und wie die Münze der Eremitage Nr. 4c. Diese Münzen unterscheiden sich von dem anderen, *Mém. de l'Acad.* 6 sér. III 544, beschriebenen Exemplar des Asiatischen Museums dadurch, daß auf ihnen der Name *al-Qā'im* in zwei Hälften getrennt ist, von denen die eine (*al-Qā*) mit *al-Laḥkarī* zusammen die fünfte Zeile, die andere (*im*) zusammen mit *bi-'amri-'llāhi* die sechste Zeile ausmacht. Was auf FRÄHNs Münze vom Stadtnamen erhalten ist, scheint mir nicht, wie FRÄHN vermutete, بتبريز (?), sondern بجنزة *bi-Ġanza* gelesen werden zu müssen.

Wenn wir nun die beiden Stammbäume JUSTIS, S. 440—441, zusammentun und darin die entsprechenden Änderungen vornehmen, dann erhalten wir, unter der Voraussetzung, daß die chronologischen Angaben der Spezialhistoriker von Gīlān und Ṭabaristān, die Ġastāniden der zweiten Hälfte des III. Jahrh. d. H. betreffend, falsch sind, den unten folgenden Stammbaum dieses Fürstengeschlechts.

Der vorliegende Aufsatz befand sich bereits im Druck, da erhielt ich das soeben erschienene Werk von E. V. ZAMBAUR, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'Histoire de l'Islam*, in welchem der Verfasser auf S. 180 und 192 Stammtafeln der Sallāriden und Ġastāniden gibt. Die Stammtafel der Ġastāniden ist vollständig unverändert JUSTIS mehrfach zitierter Arbeit entnommen; in der Stammtafel der Sallāriden dagegen teilt der Verfasser einige Daten mit, die in den oben zitierten Arbeiten nicht vorhanden sind und die teilweise mit den Ergebnissen meiner Untersuchung in Widerspruch stehen, weswegen ich mich genötigt sehe, diese Angaben des Herrn V. ZAMBAUR noch besonders zu erörtern.

1. ZAMBAUR erwähnt außer dem Muḥammed ibn Musāfir, der von 318—330 in Ṭarm regiert haben soll, noch einen Bruder dieses Fürsten namens Aḥmed ibn Musāfir, der, wie er sagt, im Jahre 307 die Herrschaft ausgeübt hat. Diese Angabe ist auf die oben S. 166 von mir zitierte Stelle Ibn al Aṭīrs zurückzuführen, wonach 'Alī ibn Wahsūdān von Aḥmed ibn Musāfir getötet wurde. Ich halte das für einen Fehler. Maṣ'ūdī, der 336 schrieb, sagt, IX 16, daß Ibn Aswār, genannt Sallār, welcher (um 316¹) in Ṭarm herrschte, der Vater des gegenwärtig in Aderbaiġān regierenden Fürsten, (also des Marzbān ibn Muḥammed), gewesen sei. Auf S. 17 berichtet er, daß 'Alī ibn Wahsūdān, genannt Ibn Ġastān (bei BARBIER DE MEYNARD steht Ibn Ḥassān; dieser Fehler ist schon von DORN, *Caspia*, 42, richtiggestellt worden), von eben diesem Ibn Aswār (قتله ابن اسوار هذا), also von Marzbāns Vater, Muḥammed ibn Musāfir, in Rāi getötet worden sei. Maṣ'ūdīs Angabe stimmt demnach im Grunde mit derjenigen des *Ta'rīḫ-i Šāliḫī* überein und daher ist wohl kaum daran zu zweifeln, daß eben Muḥammed ibn Musāfir den 'Alī getötet hat und daß bei Miskawaihi und Ibn

1 Vgl. Ibn al-Aṭīr VIII 142.

Gastān

Marzbān

Herrscher v. Dailēm,
nimmt 189 den Is-
lām an (Tab. III 705)

Gastān

Wahsūdān

Herr v. Dailēm ca.
251—ca. 300 (Misk.,
Prague, II 572; Tab.
III 1686; 1896; 2216;
IAI VII 365; VII 161)

Musafir

Gastān

ca. 300—304 wird von
seinem Bruder 'Alī
getötet (DORN, *Misk.*
Quellen, IV 474)

'Alī

Statthalter v. Is-
pahān 300—304, v.
Rai, Qazwīn etc. 307,
tötet seinen Bruder
Gastān, wird von Mu-
hammed ibn Musāfir
getötet (IAI VIII 56;
72; 76; DORN, *Misk.*
Quellen, IV 474)

Husrau Firūz

wird von Muham-
med ibn Musāfir ge-
tötet (DORN, *Misk.*
Quellen, IV 474)

Malik

Muhammed

Herr v. Tarm, Er-
bauer von Samirān,
wird 330 von seinen
Söhnen enthronet
(Jāqūt III 148; Misk.
II 31, 32)

= Harāsūja

(Misk. II 32, 151)

Balsūwār

Anhänger d. Laskarī
um 326 (Misk. I 401)

Marzbān

Herr v. Aderbaigān
330—346 (Misk. II
32—166)

Rauwād

starb vor seinem

Gastān

Herr v. Aderbaigān
346—349 von Wahs-
ūdān getötet (Misk.
II 166; 177—180)

Abu'l-Haigā

Herr v. Ahur und
Warzāqān 344, Emir
v. Aderbaigān 377,
(ibn Hauqal, 254;
ASOLIK, 146)

Mānādir

(AMÉDROZ, *Eclipse*
III 79)

Mimlān

(Muhammed)

Wahsūdān

Herr v. Aderbaigān
425—446 (IAI IX 267;
269; 271; 298; 311;
IX 410—411; H.
Qazwīnī, *Nuzhat* 75;
Nāsir-i Husrau 17)

Mimlān

Herr v. Aderbaigān
450 (IAI IX 448)

Ibrāhīm

Ahmed II
Herr v. Merāgā 505
510 (IAI X 340, 361)

Wahsūdān

Herr v. Tarm 330—
355, v. Aderbaigān
355 (Misk. II 31—220)

Sa'īd q

Anhänger des Dai-
sam, um 330 (Misk.
II 31)

Rauwād

starb vor seinem

Gastān

Herr v. Aderbaigān
346—349 von Wahs-
ūdān getötet (Misk.
II 166; 177—180)

Abu'l-Haigā

Herr v. Ahur und
Warzāqān 344, Emir
v. Aderbaigān 377,
(ibn Hauqal, 254;
ASOLIK, 146)

Mānādir

(AMÉDROZ, *Eclipse*
III 79)

Mimlān

(Muhammed)

Wahsūdān

Herr v. Aderbaigān
425—446 (IAI IX 267;
269; 271; 298; 311;
IX 410—411; H.
Qazwīnī, *Nuzhat* 75;
Nāsir-i Husrau 17)

Mimlān

Herr v. Aderbaigān
450 (IAI IX 448)

Ibrāhīm

Ahmed II
Herr v. Merāgā 505
510 (IAI X 340, 361)

Wahsūdān

Herr v. Tarm 330—
355, v. Aderbaigān
355 (Misk. II 31—220)

Sa'īd q

Anhänger des Dai-
sam, um 330 (Misk.
II 31)

Rauwād

starb vor seinem

Gastān

Herr v. Aderbaigān
346—349 von Wahs-
ūdān getötet (Misk.
II 166; 177—180)

Abu'l-Haigā

Herr v. Ahur und
Warzāqān 344, Emir
v. Aderbaigān 377,
(ibn Hauqal, 254;
ASOLIK, 146)

Mānādir

(AMÉDROZ, *Eclipse*
III 79)

Mimlān

(Muhammed)

Wahsūdān

Herr v. Aderbaigān
425—446 (IAI IX 267;
269; 271; 298; 311;
IX 410—411; H.
Qazwīnī, *Nuzhat* 75;
Nāsir-i Husrau 17)

Mimlān

Herr v. Aderbaigān
450 (IAI IX 448)

Ibrāhīm

Ahmed II
Herr v. Merāgā 505
510 (IAI X 340, 361)

Wahsūdān

Herr v. Tarm 330—
355, v. Aderbaigān
355 (Misk. II 31—220)

Sa'īd q

Anhänger des Dai-
sam, um 330 (Misk.
II 31)

Rauwād

starb vor seinem

Gastān

Herr v. Aderbaigān
346—349 von Wahs-
ūdān getötet (Misk.
II 166; 177—180)

Abu'l-Haigā

Herr v. Ahur und
Warzāqān 344, Emir
v. Aderbaigān 377,
(ibn Hauqal, 254;
ASOLIK, 146)

Mānādir

(AMÉDROZ, *Eclipse*
III 79)

Mimlān

(Muhammed)

Wahsūdān

Herr v. Aderbaigān
425—446 (IAI IX 267;
269; 271; 298; 311;
IX 410—411; H.
Qazwīnī, *Nuzhat* 75;
Nāsir-i Husrau 17)

Mimlān

Herr v. Aderbaigān
450 (IAI IX 448)

Ibrāhīm

Ahmed II
Herr v. Merāgā 505
510 (IAI X 340, 361)

Wahsūdān

Herr v. Tarm 330—
355, v. Aderbaigān
355 (Misk. II 31—220)

Sa'īd q

Anhänger des Dai-
sam, um 330 (Misk.
II 31)

Rauwād

starb vor seinem

Gastān

Herr v. Aderbaigān
346—349 von Wahs-
ūdān getötet (Misk.
II 166; 177—180)

Abu'l-Haigā

Herr v. Ahur und
Warzāqān 344, Emir
v. Aderbaigān 377,
(ibn Hauqal, 254;
ASOLIK, 146)

Mānādir

(AMÉDROZ, *Eclipse*
III 79)

Mimlān

(Muhammed)

Wahsūdān

Herr v. Aderbaigān
425—446 (IAI IX 267;
269; 271; 298; 311;
IX 410—411; H.
Qazwīnī, *Nuzhat* 75;
Nāsir-i Husrau 17)

Mimlān

Herr v. Aderbaigān
450 (IAI IX 448)

Ibrāhīm

Ahmed II
Herr v. Merāgā 505
510 (IAI X 340, 361)

Wahsūdān

Herr v. Tarm 330—
355, v. Aderbaigān
355 (Misk. II 31—220)

Sa'īd q

Anhänger des Dai-
sam, um 330 (Misk.
II 31)

Rauwād

starb vor seinem

Gastān

Herr v. Aderbaigān
346—349 von Wahs-
ūdān getötet (Misk.
II 166; 177—180)

Abu'l-Haigā

Herr v. Ahur und
Warzāqān 344, Emir
v. Aderbaigān 377,
(ibn Hauqal, 254;
ASOLIK, 146)

Mānādir

(AMÉDROZ, *Eclipse*
III 79)

Mimlān

(Muhammed)

Wahsūdān

Herr v. Aderbaigān
425—446 (IAI IX 267;
269; 271; 298; 311;
IX 410—411; H.
Qazwīnī, *Nuzhat* 75;
Nāsir-i Husrau 17)

Mimlān

Herr v. Aderbaigān
450 (IAI IX 448)

Ibrāhīm

Ahmed II
Herr v. Merāgā 505
510 (IAI X 340, 361)

Wahsūdān

Herr v. Tarm 330—
355, v. Aderbaigān
355 (Misk. II 31—220)

Sa'īd q

Anhänger des Dai-
sam, um 330 (Misk.
II 31)

Rauwād

starb vor seinem

Gastān

Herr v. Aderbaigān
346—349 von Wahs-
ūdān getötet (Misk.
II 166; 177—180)

Abu'l-Haigā

Herr v. Ahur und
Warzāqān 344, Emir
v. Aderbaigān 377,
(ibn Hauqal, 254;
ASOLIK, 146)

Mānādir

(AMÉDROZ, *Eclipse*
III 79)

Mimlān

(Muhammed)

Wahsūdān

Herr v. Aderbaigān
425—446 (IAI IX 267;
269; 271; 298; 311;
IX 410—411; H.
Qazwīnī, *Nuzhat* 75;
Nāsir-i Husrau 17)

Mimlān

Herr v. Aderbaigān
450 (IAI IX 448)

Ibrāhīm

Ahmed II
Herr v. Merāgā 505
510 (IAI X 340, 361)

Wahsūdān

Herr v. Tarm 330—
355, v. Aderbaigān
355 (Misk. II 31—220)

Sa'īd q

Anhänger des Dai-
sam, um 330 (Misk.
II 31)

Rauwād

starb vor seinem

Gastān

Herr v. Aderbaigān
346—349 von Wahs-
ūdān getötet (Misk.
II 166; 177—180)

Abu'l-Haigā

Herr v. Ahur und
Warzāqān 344, Emir
v. Aderbaigān 377,
(ibn Hauqal, 254;
ASOLIK, 146)

Mānādir

(AMÉDROZ, *Eclipse*
III 79)

Mimlān

(Muhammed)

Wahsūdān

Herr v. Aderbaigān
425—446 (IAI IX 267;
269; 271; 298; 311;
IX 410—411; H.
Qazwīnī, *Nuzhat* 75;
Nāsir-i Husrau 17)

Mimlān

Herr v. Aderbaigān
450 (IAI IX 448)

Ibrāhīm

Ahmed II
Herr v. Merāgā 505
510 (IAI X 340, 361)

Wahsūdān

Herr v. Tarm 330—
355, v. Aderbaigān
355 (Misk. II 31—220)

Sa'īd q

Anhänger des Dai-
sam, um 330 (Misk.
II 31)

Rauwād

starb vor seinem

Gastān

Herr v. Aderbaigān
346—349 von Wahs-
ūdān getötet (Misk.
II 166; 177—180)

Abu'l-Haigā

Herr v. Ahur und
Warzāqān 344, Emir
v. Aderbaigān 377,
(ibn Hauqal, 254;
ASOLIK, 146)

Mānādir

(AMÉDROZ, *Eclipse*
III 79)

Mimlān

(Muhammed)

Wahsūdān

Herr v. Aderbaigān
425—446 (IAI IX 267;
269; 271; 298; 311;
IX 410—411; H.
Qazwīnī, *Nuzhat* 75;
Nāsir-i Husrau 17)

Mimlān

Herr v. Aderbaigān
450 (IAI IX 448)

Ibrāhīm

Ahmed II
Herr v. Merāgā 505
510 (IAI X 340, 361)

Wahsūdān

Herr v. Tarm 330—
355, v. Aderbaigān
355 (Misk. II 31—220)

Sa'īd q

Anhänger des Dai-
sam, um 330 (Misk.
II 31)

Rauwād

starb vor seinem

Gastān

Herr v. Aderbaigān
346—349 von Wahs-
ūdān getötet (Misk.
II 166; 177—180)

Abu'l-Haigā

Herr v. Ahur und
Warzāqān 344, Emir
v. Aderbaigān 377,
(ibn Hauqal, 254;
ASOLIK, 146)

Mānādir

al-Aṭīr ein Schreibfehler vorliegt. Der von AMEDROZ, *Eclipse* III 79, angeführte Stammbaum des Mānādir, in welchem sein Großvater Marzbān ibn Aḥmed ibn Musāfir genannt ist, in welchem also derselbe Schreibfehler in andrem Zusammenhange vorliegt, bestärkt mich in der Ansicht, daß Aḥmed ibn Musāfir mit Muḥammed ibn Musāfir identisch ist.

2. Den Stammvater der Dynastie nennt ZAMBAUR Sallār, seigneur de Schamīrān, 315, und meint, er sei Muḥammed ibn Musāfirs Großvater gewesen. Ich habe diesen Sallār in keiner einzigen der von mir benutzten Quellen vorgefunden. Immer wird Muḥammed ibn Musāfir selbst Sallār genannt und, da dieser Muḥammed scheinbar schon im Jahre 307 Ṭarm erobert hatte, liegt meiner Ansicht nach kein Grund vor zu glauben, daß der Sallār, welcher im Jahre 315 regierte, eine andere Persönlichkeit war, als eben dieser Muḥammed ibn Musāfir, der sich ja Jāqūt zufolge gerade durch seine Bauten in Samīrān einen Namen gemacht hat.

3. Auf die oben S. 168-169 von mir bestrittene Angabe Ibn al-Aṭīrs, daß 'Alī ibn Wahsūdān von seinem Vatersbruder getötet worden sei, ist es zurückzuführen, wenn ZAMBAUR den Wahsūdān, 'Alīs Vater, für einen Sohn des Musāfir hält und ihn, sowie seine Söhne 'Alī und Ġastān in die Stammtafel der Sallāriden mit aufnimmt.

4. ZAMBAUR erwähnt noch einen dritten Sohn dieses Wahsūdān, namens Surḥāb, der im Jahre 310 gestorben sein soll. Dieser Surḥāb ibn Wahsūdān wird von Ibn al-Aṭīr, VIII, 96, als Sohn eines Oheims väterlicher Seite des Mākān ibn Kālī erwähnt, doch sehe ich keinen Grund ihn für einen Sallāriden oder Ġastāniden zu halten. S. JUSTI, 341, Nr. 3.

5. Der Stammvater Sallār soll außer dem Musāfir noch einen Sohn namens Mākān Šīrdīl (Ġurgān 316) gehabt haben. Hier scheint ein Irrtum vorzuliegen, denn einen Mann dieses Namens habe ich nirgends finden können. Miskawaihi, I 276 (Ibn al-Aṭīr VIII 145), erwähnt einen Šīrzīl ibn Sallār, der von Mākān ibn Kālī als Statthalter in Ġurgān eingesetzt worden war und von Merdāwīġ zwischen 316 und 321 vertrieben wurde. Daß dieser Šīrzīl in irgendeinem Verwandtschaftsverhältnis zu den Sallāriden von Ṭarm gestanden hätte, finde ich nirgends berichtet.

6. ZAMBAUR erwähnt noch einen Neffen des Muḥammed ibn Musāfir, namens Balsuwān ibn Mālīk. Diese Persönlichkeit wird von Miskawaihi, I 401, s. a. 326 als Anhänger des Laškarī ibn Mardī

genannt (allerdings heißt er dort Balsūwār), und Miskawaihi betont ausdrücklich, daß er ein Bruderssohn des Muḥammed ibn Musāfir war. Diese Stelle war mir früher entgangen. Durch Herrn v. ZAMBAURS Schrift darauf aufmerksam gemacht, habe ich diesen Balsūwār in meinen Stammbaum nachträglich aufgenommen.

7. Als vierter Bruder des Muḥammed ibn Musāfir ist in ZAMBAURS Stammtafel noch der von Miskawaihi, II 270; 271; 274, sub anno 359 (Ibn al-Aṭīr VIII 446) und, II 364, sub anno 365 erwähnte Sahlān ibn Musāfir genannt. Da aber dieser Sahlān bedeutend später in der Geschichte auftritt als seine eventuellen Brüder und außerdem seine Verwandtschaft mit den Sallāriden durch nichts bewiesen ist, bin ich Herrn v. ZAMBAUR hierin nicht gefolgt.

8. Allerdings mit Fragezeichen führt ZAMBAUR noch den Šaddād, den Stammvater der Šaddādiden, in die Stammtafel als Sohn des Rauwād (+ vor 346) ein. Da aber Šaddāds Sohn Muḥammed nach ZAMBAURS eigener Angabe (S. 184) schon im Jahre 340 regierte, scheint mir dieses Verwandtschaftsverhältnis nicht wahrscheinlich zu sein.

9. Nicht klar ist mir, warum ZAMBAUR den Ibrāhīm ibn Wahsūdān und dessen Sohn Aḥmedīl in seinen Stammbaum nicht aufgenommen hat, warum er Mīmlān, den anderen Sohn dieses Wahsūdān, Mamlān Aḥmed nennt und glaubt, daß dieser letztere der Vater des im Jahre 527 ermordeten (Ibn al-Aṭīr X 483) Atabēks des Selḡūqen von 'Irāq Dā'ūd, Aqsonqor Aḥmedīlī, war.

10. Als Sallāriden, den er allerdings im Stammbaum nicht unterzubringen weiß, nennt ZAMBAUR mit Berufung auf Qalānīsī, 130—131, einen Zahir ad-Dīn Sallār Baḥtījār. Dieser Name ist nicht ganz richtig wiedergegeben. Qalānīsī erwähnt s. a. 511 einen Sallār Baḥtījār als Statthalter des Atabēks Zahir ad-Dīn in Damaskus. Der Ehrenname dieses Sallār Baḥtījār war Ḥiṣn ad-Daula und seine Verwandtschaft mit den Sallāriden wird nicht erwähnt.

SELTENE MUSULMANISCHE HANDSCHRIFTEN IN AMERIKANISCHEN SAMMLUNGEN.

VON

N. MARTINOVITCH (Columbia University, New York City).

Seit einiger Zeit sind große Sammlungen musulmanischer Handschriften wie auch einzelne Exemplare aus dem Orient und aus Europa in amerikanische Museen, Bibliotheken und private Sammlungen eingedrungen. Soweit davon Kataloge, Beschreibungen oder auch nur kurze Mitteilungen veröffentlicht worden sind (vgl. z. B. bezüglich der Princeton University Library: *Catalogue d'une collection de manuscrits arabes et turcs appartenant à la maison E. J. Brill à Leide*, par M. TH. HOUTSMA, Leide 1889; *A List of Arabic Manuscripts in Princeton University Library*, by ENNO LITTMANN, Princeton-Leipzig 1904; *A Catalogue of Turkish and Persian Manuscripts in Princeton University Library*, by NICHOLAS N. MARTINOVITCH, Princeton, New Jersey, 1926), besteht keine Gefahr für die gelehrten Spezialisten, da sie informiert sind, wo man die eine oder andere Handschrift zu suchen hat. Sonst aber können wichtige Hss. leicht aus dem Gesichtskreise der Gelehrten schwinden. Da der Autor dieser Zeilen über mehrere neue hervorragende Erwerbungen in Amerika informiert ist, fühlt er sich veranlaßt, den Interessenten darüber Mitteilung zu machen.

Wie bekannt, ist ein bedeutender Teil der Sammlung von VICTOR GOLOUBEV in Paris vom Boston Museum of Fine Arts erworben worden. Obgleich sie meistens aus Miniaturen besteht, so ist doch nützlich zu erwähnen, daß ihre genaue Beschreibung von dem Kurator des Museums Dr. A. COOMARASWAMY und dem Verfasser dieser Zeilen bearbeitet wird. Außerdem ist die Princeton University vor kurzem durch zwei große Sammlungen, die Herr ROBERT GARRETT erworben und seiner Alma Mater geschenkt hat, bereichert worden. Die erste von diesen Sammlungen ist die im

Orient berühmte Baroody Collection aus Beirut. Sie besteht aus 404 meistens arabischen Handschriften verschiedenen Inhalts: Poesie, Geschichte, Geographie, Medizin, Naturwissenschaften, Lebensbeschreibungen, Wörterbücher, Theologie und ein recht interessanter Traktat über die Musik, 866 A. H. = 1461 $\frac{1}{2}$ A. D. datiert und reich illustriert mit Noten und Zeichnungen. Die zweite hat Dr. WIDGERY in Indien gesammelt. Sie besteht aus 92 Bänden, 169 fast ausschließlich persischen Werken, meistens den Šufismus betreffend. Diese Angaben können hier genügen, weil in der nächsten Zeit ein Katalog der zwei Sammlungen ausgearbeitet werden soll.

Von privaten Erwerbungen der letzten Zeit sind allerlei seltene Hss. zu erwähnen, die in die Hände des vorerwähnten Herrn R. GARRETT in Baltimore gekommen sind.

So befindet sich jetzt in seinem Besitz die berühmte Hs. des *Zafar-Nāmah* von Hātifī mit dem Exlibris und Autographen der Kaiser der Dynastie der Groß-Moghuln, geschmückt mit Miniaturen, die dem Bahzād anzugehören scheinen. Die Frage, ob diese Zeichnungen wirklich von seiner Hand herrühren, wurde früher von MARTIN und von BLOCHET besprochen (F. L. MARTIN, *The Miniature Painting and Painters of Persia, India, and Turkey*, London 1912, vol. I, pp. 43, 113; E. BLOCHET, *Les peintures des manuscrits orientaux de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1914—1920, pp. 162, 187, 283—285).

Eine weitere Hs. ist der *Dīvān* von Zahīr ad-Dīn Šufurvah. Das war ein persischer Dichter des 12. Jahrhunderts, Lobredner Arslan's und Toghrul's, der Seldschuken-Sultane des Irak und Kurdistans. Den Inhalt des *Dīvāns* bilden *Qašīden*, die häufig jene Fürsten nennen, und *Ghazelen*. 176 Bll., in der Größe von 10 × 6 und 6 $\frac{1}{2}$ × 3 Zoll. Die Schrift ist feines *Nasta'liq*, in zwei Kolumnen, 20 Zeilen auf der Seite, mit Merkzeichen am Rande. Reich geschmückte Titelblätter, Vignetten und Schlußvignetten, und lederner goldgepreßter Einband. Datiert 920 A. H. = 1514 A. D. Auch diese Hs. ist ohne Zweifel sehr wertvoll, denn das im Besitz des India Office (No. 934) befindliche Exemplar des Werkes ist undatiert (H. ETHÉ, *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*, Oxford 1903, p. 581).

Weiter haben wir die *Hamsah* von Maulānā Ašraf, einem persischen Dichter, welcher 854 A. H. = 1450 A. D. gestorben ist.

Diese Hs. kann als Unikum gelten, weil in der Bodleiana nur ein Teil, welcher in unserer Handschrift den Bll. 239b—287a entspricht, vorhanden ist, s. *Grundriß der Iranischen Philologie, Neu-persische Literatur*, von HERMANN ETHÉ, S. 247, auch CHARLES RIEU, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, vol. II, p. 735a. Die Hs. enthält alle fünf Gedichte Ašraf's: *Vorrede* ff. 2b—8a, *Minhāḡ al-Abrār* ff. 8b—71a, *Riāḡ al-'Āschī-qīn* ff. 72b—187a, *'Ischq-Nāmah* ff. 188b—238a, *Haft Aurang* ff. 239b—287a und *Zafar-Nāmah* ff. 288b—357a. Die Größe 11×7 und $7\frac{1}{2} \times 4\frac{1}{2}$ Zoll. Die Schrift *Nasta'liq*, vier Kolumnen, 14 Zeilen auf einer Seite. Ein alter lackierter Einband. Sieben Luxus-Titelseiten und 35 Miniaturen der persischen Schule aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts.

Eine hochinteressante osmanische Hs. befindet sich endlich in den privaten Sammlungen H. KEVORKIAN's in New York. Es ist ein vollständiges Exemplar des *'Ibrat-Numā*, von Maḥmūd Lāmi'i aus Brussa, gestorben 939 A. H. = 1532 A. D. Dieses Werk (eine Anekdoten-Sammlung) hat er geschrieben zur Erbauung seines Zöglings, des künftigen Sultans. Die Hs. hat einen sehr originellen Goldstoffeinband. Auf der Titelseite, in einem Medaillon, befindet sich ein Exlibris des Sultans Murad III., des Sohnes Selim's II. Der Name des Schreibers lautet Ḥusain b. Ḥasan; geschrieben ist sie in Skutari (bei Konstantinopel) und abgeschlossen 995 A. H. = 1587 A. D. 194 Bll., $10\frac{1}{2} \times 7$ und $7\frac{1}{2} \times 5$ Zoll. Die Schrift ist *Nasḥ*. Sechs reich geschmückte Titelseiten. Den wichtigsten Teil der Hs. bilden 42 Miniaturen eines unbekannten türkischen Künstlers aus dem 16. Jahrhundert. Alle übrigen bekannten Hss. dieses Werkes haben keine Miniaturen. Einige Zeichnungen sind sehr obszön, was aber gut zum Text der Handschrift paßt. Lāmi'i betrachtete solche Miniaturen wohl als eine gute Instruktion für seinen hohen Zögling und hielt es für nützlich, das als persönliches Eigentum des Sultans gedachte Exemplar mit Zeichnungen, die den Text gut erklären konnten, zu schmücken.

HWÄREZMISCHE SÄTZE IN EINEM ARABISCHEN FIQH-WERKE.

VON

AHMED ZEKİ WALİDİ (Konstantinopel).

Die hwārezmischen Wörter, wie sie bei el-Bīrūnī (SACHAU, *Chronologie*, Text 25f.; 47f.; 70; 235—241) und bei Ibn Faḍlān (s. mein *Мусульманская рукопись Ибн-аль-Факиха* im *Bull. de l'Acad.*, Leningrad 1924, S. 244) und nach diesem bei Jāqūt in einigen persischen Glossarien („*Ferheng*“) überliefert werden, genügen nicht zur Feststellung des Charakters der hwārezmischen Sprache. Deshalb haben auch die Autoren des *Grundrisses der Irānischen Philologie* diese Frage mit völligem Stillschweigen übergangen. El-Bīrūnī berichtet (S. 48), die Araber hätten die vorislamische hwārezmische Literatur vollständig vernichtet. Doch wissen wir, daß das Hwārezmische noch zu Anfang des 10. Jhdts. im schriftlichen Verkehr gebraucht worden ist. El-Baihaqī erwähnt, daß zur Zeit der Ġāznawiden die Anhänger des Chwārezmschāh mit diesem auf hwārezmisch korrespondierten, daß dann diese Korrespondenz abgefangen und übersetzt wurde und daß daraufhin die Schreiber der Briefe hingerichtet wurden (*Tārīḫ-i-Baihaqī*, ed. MORLY, S. 842 f., Maqdisī, S. 335), und andere begnügen sich mit der Mitteilung, daß die hwārezmische Sprache außer von den Hwārezmiern von niemandem verstanden wird. BARTHOLD hält es für möglich, daß einige der in Ost-Turkeṣtān entdeckten Sprachdenkmäler in hwārezmischer Sprache abgefaßt sind (*История Орошениа Туркестана*, S. 77).

Die an verschiedenen Orten Turkeṣtāns und Hwārezms zu verschiedenen Zeiten verfaßten *Fiqh*-Werke pflegen meistens wichtige Nachrichten über die Sitten und Gewohnheiten sowie über die Sprache der einheimischen Türken und Tadschik zu enthalten. Öfters finden wir einheimische Termini *technici* sowie Nachrichten

über die Methoden der Landwirtschaft und Bewässerung in diesen Werken, von denen z. B. Aḥmed Ibn Mūsā el-Keššī's *مجمع الموائد* و *النوازل والواقعات*, ferner die *فوائد رستغفنی* und die *Fetwā*-Sammlungen von *Fiqh*-Gelehrten aus Samarqand und Buchārā (Hss. in turkestanischem Privatbesitz) besonders wichtig sind. Wie man diesen Werken entnehmen kann, ist das Sogdische im Serafschānbecken im 12. Jhdt. nirgends mehr verwendet worden, doch wurde das Sogdische in den ersten islamischen Zeiten sogar beim muslimischen Gottesdienst gebraucht (Neršehī S. 48); daß das Sogdische im 10. und 11. Jhdt. noch lebte, erfahren wir aus Maqdisī, el-Bīrūnī und Maḥmūd Kāšgarī. *Fiqh*-Büchern und *Fetwā*-Sammlungen der genannten Art ist zu entnehmen, daß die Sprache der Iranier Ferghānas einfach die uns bekannte Tadschiksprache ist. Sogdischen Wörtern begegnet man nicht mehr in diesen Büchern, doch kommen wohl persische und türkische Wörter vor; z. B. in Nr. 1126 der Top Qapu Serai-Bibliothek in Konstantinopel, einem *Fiqh*-Werke des bekannten Üzgendī, im Abschnitt über den *Ṭalāq* (die Hs. ist nicht paginiert) lesen wir: قال استغفیت عن ترکی قال لامرأته ترا تلاك وفي التركیة يقال للطحال تلاك وقال الزوج اردت الطحال وما اردت به الطلاق فقلت يقع الطلاق ولا يصدق في القضاء.

Aus einem ḥwārezmischen *Fiqh*-Werke, mit dem ich mich in den Konstantinopler Bibliotheken beschäftigt habe, ist nun zu entnehmen, daß das Ḥwārezmische noch im 13. Jhdt. in Ḥwārezm lebendig war, was BARTHOLD'S, a. a. O. S. 77, auf PLANO CARPINI'S Mitteilung („die Ḥwārezmier sprechen kumanisch“) gestützte Behauptung, die Türkisierung Ḥwārezms sei im 13. Jhdt. abgeschlossen gewesen, berichtigt. Das von uns herangezogene *Fiqh*-Werk ist die *العصر* des 645 verstorbenen Muḥammed Ibn Maḥmūd 'Alā' ed-Dīn 'Abdarrahīm et-Terğumānī el-Mekkī el-Ḥwārezmī (vgl. BROCKELMANN, *GALI* 381 und FLÜGEL, *Wr. Katalog*, III, 241 f.). Der Verfasser Muḥammed und sein Vater Maḥmūd gehören zu den größten ḥwārezmischen *Fiqh*-Gelehrten. Nachrichten über beide finden sich bei 'Abd el-Ḥajjel-Luknawī, wo man über Muḥammed liest:

كان ائمةً كاملاً مرجعاً للانام مات بجزائرية خوارزم سنة خمس وأربعين وست مائة (Kazan, S. ۲۴۸; cf. ۲۵۱). Die Familie der Terğumānī war eine Gelehrtenfamilie. Der Vater Maḥmūd führt die Titulatur *الامام الكبير برهان الدين شرف الاشمة المكي الخوارزمي*, und es heißt, daß mit ihm und seinem Sohne die Reihe der großen ḥwārezmischen *Fiqh*-Gelehrten abgeschlossen ist.

Über den Verfasser und sein sowie seines Vaters Todesjahr macht Muḥji-d-Din 'Abd al-Qādir al-Baġdādī damit übereinstimmende Mitteilungen (in seinen طبقات حنفیه, Hs. der Bibliothek Muṣṭafā 'Āsir Eff. Nr. 248 [unpaginiert]). Maḥmūd et-Terġumānī wird dagegen im Werke seines Sohnes aus unbekannten Gründen 'Umar Ibn Muḥammed genannt. Er ist ein Zeitgenosse des Aḥmed Ibn Ismā'il et-Timurtāšī el-Ḥwārezmī, des Kommentators des *Ġāmi' es-Ṣaġīr* (el-Luknawī, *el-Fawā'id* S. 18) und des Maḥmūd et-Tāġirī (s. Ibn Quṭlūbugā's *Ṭabaqāt*, ed. FLÜGEL, S. 53). 'Alā' ed-Dīn et-Terġumānī selbst nennt in seinem Werke als ihm zum Teil persönlich bekannte Zeitgenossen u. a. 'Umar Ibn Abī'l-Qāsim, ed-Dībāġī el-Baqqālī, 'Alī Ibn Aḥmed el-Kirmānī, seinen Schwiegervater Šeich Ḥajjātī, Abū 'Abdallāh el-Waberī (bekannt unter dem Namen Ḥamīr), Ḥasan Ibn Suleimān el-Ḥoġendī, 'Abdarrahīm el-Ġenabī (?), Jūsuf Ibn Muḥammed et-Terġumānī und Mūsā Ibn Jūsuf el-Baqqālī. Von diesen Männern wird Abū 'Abdallāh el-Waberī el-Ḥwārezmī von el-Luknawī (*el-Fawā'id* S. 196) Muḥammed Ibn Abū Bekr Zein el-A'imme und als dessen Lehrer Abū Bekr Muḥammed Ibn 'Alī ez-Zerengīrī genannt (Zerengīr = Zerenger ein Ort in der Nähe Buchārā's, *Faw.* 446). Unser Verf. erwähnt Waberī's Buch کتاب الوضاحی. Jedenfalls handelt es sich bei diesen Gelehrten durchgehends um Gelehrte der 2. Hälfte des 6. und der 1. Hälfte des 7. Jhdts. Das angegebene Todesjahr 645 wird also stimmen. Ḥajjātī dürfte mit dem von el-Luknawī (*Faw.* 82; 93) und anderen angeführten Šeih ul-Islām 'Alā' ed-Dīn Sejjid Sadīd Ibn Muḥammed el-Ḥajjātī identisch sein, der der Lehrer des 645 verstorbenen Imām Ḥusein Ibn Muḥammed el-Bāriḥī, ferner des Jūsuf Sakkākī und des Verfassers der bekannten *qunja* Muḥtār ez-Zāhidī ist. Ḥajjātī selbst ist ein Schüler des Naġm el-Mašā'ih 'Alī Ibn Muḥammed el-'Imrānī, eines Schülers des Zamaḥšārī. Auch Jūsuf Ibn Muḥammed et-Terġumānī ist eine bekannte Persönlichkeit.

So wie allgemein in den *Fiqh*-Werken sich Sprachdenkmäler zu finden pflegen, so enthält auch dieses Werk des Muḥammed et-Terġumānī in den Kapiteln über Ehe (كتاب النكاح), Scheidung (كتاب الطلاق) und Eid (كتاب الإيمان) ḥwārezmische Sprachreste. Es finden sich diese ḥwārezmischen Sätze als Beispiele für die örtliche Sprachweise angeführt. Auch persische und türkische Beispiele werden beigebracht. So wird in dem Kapitel كتاب الصلوة im Abschnitt ذكر ابو بكر محمد بن الفضل زلة القارى gesagt:

في قتاواة ان التبرك ليس في لغتهم حاء فاذا قرأ التبرك حرف الحاء خاء لم تفسد صلاته لانه لا يمكنه اقامة الحاء الا بمشقة. Die angeführten persischen Beispiele sind in dem uns bekannten gewöhnlichen Persisch abgefaßt.

Wenn in einem *Fiqh*-Werke arabische oder in persischer Literatursprache abgefaßte Sätze enthalten sind, so beweist das noch nicht, daß an dem Orte der Abfassung des Werkes Arabisch oder Persisch Verkehrssprache war. So sind die von Abū Zeid ed-Dabūsī in seinem im sogdischen Gebiete abgefaßten Werke beigebrachten Beispiele sämtlich arabisch. Die in den von einem türkischen Gelehrten aus Hwārezm am Regierungssitze der Goldenen Horde abgefaßten *بزازيه قتاواى* enthaltenen Beispiele sind alle arabisch und persisch, obwohl es dort weder Araber noch Iranier (Tadschiken) gab. So verhält es sich auch bei den in Sygnaq (Stadt am Unterlauf des Syr Darja) und Kaschgar verfaßten Werken — obwohl es dort keine iranische Bevölkerung gibt, werden doch persische Beispiele gegeben. So kann auch der Umstand, daß unsere *fatimat ad-Dahr* Beispiele in persischer Literatursprache enthält, nicht beweisen, daß in Hwārezm Persisch gesprochen worden ist. Anders wäre es allerdings, wenn das Werk Beispiele in der lokalen Tadschik-Umgangssprache beibringen würde; dann würde es natürlich ein Zeugnis für die dort gesprochene Sprache darstellen. Die von Muḥammed et-Terğumānī überlieferten hwārezmischen Wendungen dagegen bestehen aus Sätzen, welche die Einheimischen seinem Vater oder zeitgenössischen Gelehrten mitgeteilt haben. Die ziemlich große Anzahl dieser Beispiele und der Umstand, daß es sich dabei um die Sprache des täglichen Umgangs handelt, beweisen deutlich, daß auch nach der Eroberung Hwārezm's durch die Mongolen (i. J. 1221) die hwārezmische Sprache dort noch in Gebrauch war.

Leider sind die in den Konstantinopler Bibliotheken befindlichen Hss. dieses Werkes jüngeren Datums. Würde in Hwārezm selbst aus einer dem Autor nahen Zeit eine von einem Hwārezmier angefertigte Handschrift aufgefunden, dann würde vielleicht eine richtige Lesung der hwārezmischen Sätze und Wörter möglich sein. Weiter sind die in den Konstantinopler Handschriften enthaltenen Sätze nicht alle in lesbarer Weise geschrieben. Es fehlt vollständig an einer Vokalisierung, und auch eine Übersetzung ist nicht beigegeben. Man kann nur aus dem Zusammenhang den Sinn des Angeführten erraten.

Außer diesem Werke enthält auch noch das im folgenden angezogene Werk, die مقدمة الادب des Maḥmūd Zamaḥṣārī, ḥwārezmische Sätze. Wenn es auch nur wenige Sätze sind, so ist ihr Wert deshalb groß, weil arabische und persische Übersetzungen beigelegt sind. WETZSTEIN hat dieses Glossar nur mit den persischen Übersetzungen veröffentlicht. Wie ich an anderer Stelle ausführen werde, hat Zamaḥṣārī selbst in diesem Glossar die arabischen Ausdrücke nicht nur persisch, sondern auch türkisch und ḥwārezmisch erklärt¹.

Zunächst seien die im Werke des Muḥammed et-Terğumānī enthaltenen Sätze angeführt. Von diesem Werke habe ich in Konstantinopel 8 Hss. festgestellt, nämlich: Šehīd 'Alī Pāšā Nr. 1088 = A; 'Āšir Eff. Nr. 427 = B (geschr. Muḥarrem 976); Jeni Ġāmi' Nr. 593 = C; ebd. Nr. 594 = D; 'Umūmīje Nr. 2476 = E; Kōprülū Nr. 688 = F; Faizullāh Eff. Nr. 1188 = G; Welī ed-Dīn Eff. Nr. 1589 = H (geschr. Rabī' I 7, 998). Die wertvollsten unter diesen Hss. sind: A, B und F, bei denen die ḥwārezmischen Wörter mit ziemlicher Sorgfalt geschrieben sind.

In باب خيار البلوغ, كتاب النكاح:

(B f. 43a) وسئل ابو زر عن رجل قال لاجنبية بالغ احيو قارنج ما برد فيار فقالت هي قارن سدم ويعلمان انه عقد النكاح بينهما لا لغيرهما هل يصح فقال لا. وسئل على بن احمد عن قوم ذهبوا مرة بعد اخرى الى باب الخطيبة كما هي العادة في الاستيذان ثم تفرقوا فتخلف منهم رجلان فقال احدهما لابي المخطوبة هل اعطيت بنتك لفلان بن فلان وسماها فقال اعطيتها ولم يذكر نكاحًا ولا تزويجًا هل ينعقد النكاح بلفظ الاعطاء وبالبخ هامريخ² فقال هاقرين³ فقال اقول متوكلاً على ربي وبه الثقة. النكاح من اشرف العقود في الدين وله شروط وقراين

¹ Die von BARTHOLD in seinem Aufsatz „Eine Zamaḥṣārī-Hs. mit alt-türkischen Glossen“ in *Islamica* II, 1—4 aus der Leningrader Hs. mitgeteilten Wörter gehen, wie jetzt aus einem Vergleich mit den Konstantinopler Hss. klar wird, auf die ursprüngliche Redaktion des Werkes zurück. Die soeben in einer Zamaḥṣārī-Hs. entdeckten mongolischen Glossen in arabischer Transkription (s. die ösbekische „*Me'arif we Oqutgūgi Meḡmū'asi*“ Tāschkent 1926, VII-VIII) stammen aus der Zeit nach den mongolischen Eroberungen und sind vielleicht für muḥammedanische mongolische Prinzen geschrieben worden.

² D F هاقرتع; بالغ oder بلخ Abkürzung für بلخوارزميه

³ F هرقان

وعقد يعقد للتعلم بعد الوعد وللعقد امارات خاصة وللوعد المتجرد امارات وكان السلف الصالح لا يخلطون احدهما بالآخر فكان اجتماع الناص للوعد المتجرد على حدة وكان لذلك امارات على حدة وللعقد المتعلم للمهر امارات اخرى وعندى فى زمانى المجلس نوعان مجلس وعد وميثاق من غير عقد موجب بمهر ولا ميراث ومجلس عقد واستكمال ولكل واحد منهما رسوم على حدة فان كان مجلس وعد فلا يثبت به حل ولا ميراث ووجبت المعاقدة بعد ذلك كله.

Anfang des الطلاق:

(C f. 143b) و... مثل الوبرى عن قول الرجل لامرأته بالبع مفا طلاق اذا مدت شىناق قال يقع طلاق رجعى وهى تفسير طلقتك وانما كتبتك عنه لانه فى الظاهر يرى انه تفسير سرحتك وهى كناية عندنا.

(A f. 24a) و... مثل على بن احمد عن رجل قال لامرأته بالبع سناورماح براح¹ برفع الباهل يقع الثلاث فقال يفتى بالوقوع واليمينونة. و... مثل عنها مرة اخرى فقال ان نوى الموضع فان كان مطلوماً يصدق وان كان غير ذلك لا يصدق.

(A f. 24a) و... مثل ايضاً عن زوجين تعاصما فقالت المرأة لزوجها بالبع بورنام كما فاس² ياها³ فقال الزوج مجيباً لها بورباخ ايدعنى ياغير لوهل⁴ يقع الطلاق اذا نوى فقال كذب ولم يقع بعد لهذا القدر.

و... مثل ايضاً عن سكران قال لامرأته بالبع اي أى حلال مايرحرام⁵ ان لم اكتب لك الصك غداً وجاء الغد ولم يكتبها لها الصك هل تكبر عليه فقال نعم. (f. 24b) و... مثل والدى عن رجل قال لامرأته بالبع انك ماخ شيا

1 ماخ بواج B

2 لوز كعافاش CD ; بالبع لوزنام كعافاش فى ياها³ B

3 ماغيرلو C ; بورباخ ايدعنى ماغيرلو B

4 بالبع اي حلال مايل حرام CD

5 بالبع انك ماخ شيا CD ; بالبع انك ماخ شيا B

فقال يقع الثلاث و لا يحتاج فيه النية لان ليس هي شئ محصور سوى الطلاق فانصرف اليه.

(f. 25a) و سئل حمير الوبري عن علق الطلاق بدخول الدار فدخل الدار فتقيل له لماذا دخلت الدار فان الطلاق قد وقع فقال بلغ باو احكام بل¹ هل يعتبر هذا في حق وقوع الباقي من الثلاث ام بلغ فقال في هذه الصورة يكون اقرارًا بالطلاق فيقع الثلاث. وسئل عن رجل قال لامرأته خذي هذه الصرة من جهة الصداق بكذا دينار. فقالت له بلغ بامالك فاخ متعسب² فقال الزوج لهما بلغوا زمينة كلها فاخا منعسا منحاح³ فانت طالق ثلاثا وكانت الصداق في تلك الدار هل يقع عليها الثلاث فقال ينظر الى مراد المرأة بهذا الكلام فان وافق كلام الزوج مرادها وقع الثلاث وان لم يوافق كلامه مرادها ففي كلام الزوج معلقا بما اراد ان يتحقق يراده (= مراده) وقع الثلاث والآ فلا. وسئل يوسف بن محمد عن امرأة قالت لزوجها امسكني بمعروف او سرحنى بمعروف فقال بلغ اكي فادار بحافير دفار سدود فوجاه اى⁴ و ما عني به الطلاق هل يقع عليها فقال اذا حلف بالله تعالى انه لم ينوى الطلاق لم يقع شئ. وسئل ايضا عن رجل قال لامرأته ان دخلت هذه الدار بلغ براح ماه حرام زدر ركام⁵ فدخلت الدار يقع واحدة ام اثنتان فقال بل يقع واحدة باينة. وسئل حمير الوبري ويوسف بن محمد عن رجل قال لآخر بالغ افاح بات الى حقب ستاوير⁶ او قال اباح مات با و دتنا در براح فقال الزوج ساوير⁷ وقال متى يراد فقلا ينبغي ان لا يقع قلت ينبغي ان يقع بناء على ما ذكر ابو الليث في الفتاوى عن ابي بكر

¹ بلغ باو احكام بل CD

² باتاص ماخ منضست D ; باتاخك C ; بلغ بامالح ماخ منغست B

³ كلها فاخا بنفسها فتحاح CD ; كلها فاخا B

⁴ فوحاديه ، فارين ، نازارحما D ; فلذا ربحا خبر دفارين بود فوجاه اية C

⁵ بزوركام CD ; يلغ براح ماه حرام بزوركام B

⁶ افاح باب الى حقت C ; بلغ افاح باب الى حقت ستاوير براح B

⁷ استاوير D

ساير وقال شىء F ; براح D ; افاح مات باودتنا وبراح CD

الاسكاف فيمن تشاجر مع امرأته فقالت له طلقني فقال لها الزوج فوضت الامر كله اليك فقالت المرأة بالفارسية يك بار و دو بار هشته¹ فقال ان نوى الزوج ثلاثاً بما فوض اليها طلقت ثلاثاً ان لم يكن تنقست بين الكلامين وان سكنت بين الكلامين لم تطلق الاً واحدة.

(f. 25b) و سئل عن رجل تساجر مع امرأته في النفقة فقالت لست تنفق علي بالخ كافاح² ر نورنا بعجيل³ محصر⁴ فانت طالق ثلاثاً فقال ينفق عليها في ذلك اليوم مقدار ما يقضى القاضي عليه لو طلبت ذلك فينجو من اليمين و سئل والدى عن قيل له ألك امرأة فقال ليس لي امرأة فقال له الآخر بالخ افات بات فقال نات⁵ فقال ان اشار الى سعتة وقبضها بيده يصدق انه لم يعن المرأة وان لم يشتر يقع طلقة واحدة. و سئلت عمر الحافظ عن قال لغيره بالخ افاخ بات اي حفتد فقال بات⁶ فقال ان نوى الطلاق يقع طلقة باينة وان لم ينو لا يقع شيء. وسئل على بن احمد عن رجل ابرأته امرأته من الصداق بشرط الطلاق فقبل الزوج البرأة فقيل له طلقها طلقة فقال بالخ باري ماشي⁷ هل يقع عليها الثلاث ام تقع واحدة فقال يقع واحدة ان اوقع واحدة.

(f. 26a) وسئل على بن احمد عن رجل له زوجة لها بنات من زوج آخر فتنازعا في امر البنات فقال لها الزوج اخرجيهن فقالت لا أفعل ذلك فقال لها بالخ لناسخ بجوارع⁸ كها نيش باها⁹ فطى طلق ثلاثاً ثم قال ليس الخف مع اللغاف والشباب وكانت في البيت وقتئذ وكان الرجل لا يدخل عليها اياماً حتى اخرجتهن ثم بعد ذلك دخل عليها هل يقع الطلاق الثلاث فقال ان لم يقيد ذلك على الفور فطى في سعة. وسألت عمر الحافظ عن رجل

¹ هشقه CD

² كافاح بر نورنا يعجبك محفرا D; كافاح بر بر نورنا يعجبك محصرا C

³ بالخ افاح بات فقال نات CD; بالخ افات بات نات B

⁴ خفتد D; باب اي حفتد C; بالخ افاح باب اي حفتد باب B

⁵ بالخ باري ماشي D; بالخ باري ماي شي C

⁶ بجوارع كنانس C; بالخ لذائع تجوارع كنا ننس باها B

قال لامرأته كان في الصرة كذا فقالت لم يكن فقال الزوج انت طالق ثلاثا
 بلخ كور ميت¹ فقال يقع الطلاق الثلاث و كان منجزا.
 وسئل والدي عن المرأة تقول لزوجها طلقني ثلاثا فقال الزوج بلخ حرجي
 باد عفي² هل يقع الثلاث فقال فيه اختلاف والصحيح انها يقع لانها للتحقيق
 قلت وهذا ذكره ابو الليث في فتاواه في الطلاق. سمعت عمر بن ابي القاسم
 الديباجي سلمه الله تعالى يقول سمعت استاذي ابا حامد يقول فيمن قال
 له (= قالت له) امرأته طلقني ثلاثا فقال بلخ حرجي باد سباني³ لو قال
 باد عفي⁴ ولم تقل المرأة حرجي باد سباني بين بينهما فرق فقال يقع
 الثلاث في قوله حرج باد عفي⁵ وان لم يقل عافينا باد⁶ وفي قوله استا
 ميا⁷ قال لا يقع ما لم يقل ستا مينا ناد⁸ و كان مستند هذا الفرق الى الكتاب
 المصنف للشيخ البقال المسمى بالفتاوى وكان يقول انها يتمكن
 المرء من معرفة هذه المغارقة بين هاتين الكلمتين اذا كان عارفا بالوارضية
 اما في لساني العرب والفرس فلم يوجد هنا الفرق وكان يشير الى
 المعنى الفارق بينهما تكاملا الى التخطب الجارى بين الناس فقال قولهم
 عني⁹ انها يستعمل في شئ اخذ صفة التمام في طرف الدافع و لهذا
 يستعمل في العقود في المتاعبات يقال دس عفي¹⁰ لأن العشرة كاملة في
 نفسها فلا تحتاج الا الى مجرد المحافظة والضم ولهذا يستعمل في الاعيان عند
 التدافع بين الاثنين بخلاف قولهم اسياسد¹¹ فانه يستعمل فيما كان ناقصا

1 بلخ كورنات BD

2 So CD

3 بادى مى D ; دارسي في C

4 دافع في CD

5 حرجي نادينا CD

6 حوج بادع في D ; دافع في C

7 مافسا باد في D ; فسا باد C

8 اسنا منا داء D ; اسنا منا C

9 مننى منا ذاد D ; مسنا مناد C

10 عفسد D ; عفسد C

11 So CD

12 استاميد CD

في طرف الدافع فينتجوز به المدفوع اليه ولهذا لا يستعمل في الاعيان عند التدافع ولا المحاسبات قلت وهكذا سمعته عن الشيخ الخياطى ختن على ابن احمد وقال سمعته عن على بن احمد كما هو عن ابي حامد بعينه.

(f. 27a) وسئل على بن احمد عن قال لامرأته وقد طلقها بالبع غواخ¹ فبى طلق ثلاثا او قال كى غير با² او قال كى حلال اكا³ ولم يقل ان تزوجتها (اتزوجها) فلو راجعها او جعلها حلالا هل تطلق فقال المطلقة طلقه واحدة منكوحة معنى فينصرف الى المراجعة قوله كى عمرا⁴ واما في قوله كام غواخ⁵ ينصرف الى الإرادة بالنسبان راما في قوله كى حلال كا⁶ ينظر الى المتلفظ بان كان فقيها ينصرف الى نكاح جديد بعد انقضاء العدة وان كان عاميا فانه ينوى قيل له فلو انقضت عدتها ثم قال عوحام⁷ هل ينحل يمينه فقال نعم. وسئل والدى رحمه الله عن قال لامرأته وقد قالت له طلقنى احلفى على نفسك فقد اديت لك ولم ينو عددا فقالت المرأة ادو يا دفعى وانا شى⁸ اى احسب يا رجل اثنتين ام ثلاثة أهى واحدة ام اثنتين ام ثلاثة ام لا يقع شى⁹ فقال قيا⁹ لا يقع شى⁹ وفي الاستحسان يحكم بوقوع الثلاث احتياطاً للفروج.

(f. 27b) وسئلت والدى عن رجل قال بالبع جاها وزن اكا اكى جفك دماح سناور راحى¹⁰ ثم اراد ان يتزوج امرأة سواها فقال يتزوج منه فضولى على قول محمد رحمه الله قلت ولم يذكر انه اذا اجازه كيف الجواب.

1 بالبع غواخ C; بالبع غواخ BD

2 So BCD; A كى عمرا

3 CD كى حلال كا

4 So CD

5 C كام غواخ D

6 CD كى حلال كا

7 D عوحام

8 C وانا شى D واياي

9 CD بالبع جاها وزن اكا اكى جفك دماح سناور راحى

كتاب العتاق:

(A f. 28b) وسألت والدي عن رجل قال لعبده اى ازادك بلخ ناخو ساريك¹ هل يعتق فقال لا قلت له هل فيه تفصيل بينهما اذا قال ذلك ابتداء فأخرجته مخرج الستم فقال لا لانه تفسير للماحن وهو موضوع للستم. وسئل على بن احمد عن ذلك وزيد فيها غامياك غامشير خوا ساريك² فقال يعتق.

(f. 29a) وسئل ايضاً عن امية قالت لمولاها سمعت ان قريبتنا عتقت من مؤن الديوان فقال لها مولاها بلخ افتم انك خو اسار³ من مؤن الديوان سبق بذلك لسانه فقال يجب ان يعتق وفي نسخة اخرى يجب ان لا يعتق. وسئل ايضاً عن رجل قال لجاريته اغزلى هذا القطن بلخ دخو اسار⁴ رو⁵ يريد بذلك فراغها منه أتعتق بذلك فقال يجب ان يعتق اذا غزلت.

كتاب الايمان:

(A f. 29b) وسئل بعضهم عن امرأة قالت لزوجها انك قد فعلت كذا فقال ما فعلته فقالت له بلخ اغاح ثم اخ ايوة فقال لها اما هزار ناوبر⁶ ولم يكن فعله هل ينبغي فقال يحسنث لانه ذكر قوله عقيب سؤال الطلاق فان قيل قوله لا يصلح جواباً لقولها لانه زاد على حرف الجواب لان الجواب ان يقول نعم أو لا واذا زاد صار مبتدأ لا يقع شيئ كما اذا قال للرجل ابتداء هزار بادر⁷ قلنا بل هو مبتدأ ولكن عند ذكر الطلاق بخلاف ما اذا لم يسبقه الطلاق ونظيره اذا قالت المرأة طلقنى فقال لها انت باين يقع الطلاق وان كان قوله لا يصلح جواباً لسؤالها لكن لها كان عند ذكر الطلاق حكماً بوقوع الطلاق. وسئل يوسف بن محمد عن الزوج يضرب زوجته وهناك ظفر ولده

1 اى ازادك بلخ ناخو ساريك C

2 خوا ساريك C

3 بلخ افتم انك خوا رسا BCD

4 بلخ دخواسر برد BCD

5 اغاح ثم اح D ; اغاح ثم اح ابو C ; بلخ اغاح ثم اح ابو B

6 ناوبر F ; ناوبر D ; هزار ناوبر C

7 هزار ناوبر CD

فأرادت أن تخرج فقال الزوج بلغ كاند اوراخ بين اودانح صاح¹ وأراد الظفر
فامرأتى طالق ثلاثاً وأراد الزوج أن لا يبلغ خبر الضرب إلى أبيهما وأمرها فلو مكثت
ساعة ثم خرجت ودخلت الدار أهو على الفور حتى لا يتعنث قال لا يحمل على
الفور. وسئل عنها الحسن بن علي فقال أن خرجت بعد انقطاع الوحشة بينهما لا
يتعنث. سئل علي بن أحمد عن رجل شتم رجلاً فقال له الآخر بالبح بلشبا أتك²
فقبل لهذا الثاني لم شتمت رجلاً فقال أن شتمته فامرأتى طالق ثلاثاً هل
يقع الطلاق فقال استحسن أن أقول لا يتعنث في المماثل أو قاله الأفضل اللادنى.
(f. 30b) وسئل أيضاً عن رجل سمع أن أخاه يأخذ سحتنا فكره ذلك وقال
بلغ نار فافتم زنهارة سكن في الله أن أكلت من أشاتيه³ فوجد قطعة خبز
مثل الحمصة فأكله فإذا هو من خبز ذلك الرجل هل يتعنث في تلك اليمين
وهل يكون يميناً فقال لا يتعنث قال رضي الله عنه ونحو هذا الجواب أنه
يمين حيث قال لا يتعنث سمعت للغياطي ختن علي بن أحمد قال
سمعت علي بن أحمد يقول سمعت الوبري إذا قال الرجل أنت طالق ثلاثاً
بلغ طالى عزيمى⁴ فانه إذا قال بعد فراغه عزيمى⁵ لا يتعنث وكذلك إذا
قال بعد مدة ولكن هذا الخبر عن الحالة التي تكلم بها فإن قال بلغ غوجا
يمى⁶ واسدن اغدلنا دسنافى⁷ يقع الثلاث والآفة⁸ بخلاف كام غونج⁹ فانت
طالق ثلاثاً فانه للاستقبال. سئل والدي وعلي بن أحمد عن رجل قال
بالبح كانشد بيتا ضحاح وابانجد ما سنا منجاح حي¹⁰ نان اضبي

1 لودانح CD; بلنح كاند اوراخ بين لودانح صاح B

2 CD fehlt; بلنح بلشبا أتك B

3 نار مافع زنهارة نكى F; بلنح بار فافتم زكهارة مكر D; بار فافتم B

4 أشاتيه F; أشاتيه D; أشاتيه C

5 عزيمى D; عن يمي A; So C

6 عددمى A; So D

7 دسنافى ميمى فاسدن CD; بلنح غوجا مسمى فاسدن اغدلنا دسنافى B

8 كام غونج BCD

9 لحتاح حي CD; كانشد تيميا منجاح وابانجد ما سنا محتاح مي BCD

10 فان اجبتنى D; فان حينى C

فامرأتى طالق ثلثاً وما اخذ من تلك الاشياء بل أكل هل يتحدث في يمينه فقال الاكل اخذ وزيادة فقد حنث.

(f. 30b) وسئل على بن احمد عن رحلين اتهم احدهما صاحبه وزعم انه يذهب الى عاريان كوار¹ لأجل فلانة فقال له الثانی والله كاذباى بار

دك حارا وانارا اندرت² ثم انه عبر الوادى يردد مثلاً بالغ مصوران افش³ ولا يريد ذلك الموضع هل يتحدث في يمينه فقال هو قد حنث بالعبور. وسألت يوسف بن محمد عن ذلك فقال الجواب كذلك وان عبر في مقادنه سكالخسه⁴ اعتباراً للنقط. وسألته (والدى) عن رجل قال لامرأته بالغ كافاخ

فاذاًم في اباد اماح سيلور⁵ پراح افتح⁶ فقال يدخل دار الحرب لان دار الاسلام في حكم مكان واحد قلت وهذا الجواب ان او كان اليمين على الفور فلما اذا لم يكن على الفور لا يتحدث الا في آخر جزء من اجزاء حياته الا اذا اراد ان يتحل اليمين فتجيب هذا الجواب كما قال والدى. وسئل والدى عن رجل قال لامرأته بالغ كام غزاني افاح في تجمعه والله⁷ فانت طالق ثلثاً اخذ منها ثوباً فابسه قال لا يتحدث لان الاخذ لا يدل على المباحة لانه قد يكون غصباً الا ان يقول بلساته احتجت اليه. وسئلته عن رجل قال لامرأته بالغ خافانح كوز ياحين يادى بين كاهين لى هغه دماح شيا وبراح افصح⁸ ثم سألت منه تلك المرأة شيئاً مما دفعت اليه المسئول في تلك الحجة بل دفعته في وقت من الاوقات فقال لا يه نث ولا يكون هذا على الفور. وسئل الخطيب منصور بن محمد السمرقندى بالغ زسمة مردى كفت مردى

1 عاريان كوار F ; غريان لوار D

2 الله كاذباى بار دك صاروا واناروا اندرت ايا C

3 مصوران افشى F ; بالغ مصران CD

4 سكالخبيته D ; سكالختمه C

5 في اباد مى اماح سيكون پراح D ; سيلون پراح C ; راج افصح B

6 تجمعه واسه F ; غرابى افاح في تجمعه D ; غرابى مى محمد A ; So B

7 بالغ خفا دماح كوز ياحين يادى بين كاهين لى هغه بن دماح شياد B

8 بالغ خافا دماح كوز ياحين يادى بين كاهين لى هغه بن دماح C ; وپراح افصح D ; دماح شياد وپراح افصح

واكه من زن ترا سه طلاق دائم أن مرد گفت نيك آوردى فقال يقع الطلاق. وسألت والدى عن رجل قال بلغ ربيها¹ ارأى فقلت كذا هل يكون يمينًا فقال نعم هو تفسير العهد قلت له ولا يحتاج نية الى أن يقول على كذا في العهد فقال لا لانهم اختصروا ذلك. وسئل والدى عن رجل قال بلغ فيندل في خصم² ان فعنت كذا فقال لا يكون يمينًا وسألت عنها ابا حامد فقال يكون يمينًا بدليل قوله تعالى والخامسة ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين. سمعت على بن احمد يقول سمعت الوبرى يقول اذا قال الرجل بلغ ربيها³ فانه ينظر ان كان واحدا من العوام كان يمينًا وان كان فقيهاً قال يمين غايه قال وكذلك الرجل فيقول له ربيها⁴ ان فعل يصير كأنه قال والله ان قمت لى فاذا قام فعلى التفصيل الذى ذكرنا.

(B f. 60b) وسئل والدى) ايضاً عن امرأة قالت لزوجها بلغ ايدين⁵ فقال ان كنت انا كما تقولين فانت طالق ثلاثاً فقال ينظر ان كان الرجل بحيث⁶ يغلب حسنه على سيئانه وكان مراعيًا للمروءة لا يحنت.

وسئل ايضاً عن امرأة قالت لزوجها بلغ مرا احكح⁷ وند⁸ فقال الرجل لها ان كنت كذلك فانت منى طالق ثلاثاً فبأى دليل يدخل تحت هذا الاسم حتى يقع الطلاق الثلاث فقال ان اظهرت عند الخروج امارات الغرور بحيث يطمع فيها كل مرتاب فحينئذ يقع الثلاث.

وسئل على بن احمد عن حلف لا يأكل بطيخاً فاكل حدجا قال كان الوبرى يقول ان كان وقت الصيف لا يحنت وان كان وقت الخريف او الشتاء يحنت بحيث فى عرف بلدنا فلو أكل بلغ خر بوز⁹ فانه لا يحنت.

وسئلت ابا حامد عن قال بلغ حاهها وزن اكاد ماخ سباور براخي⁸

1 So B; CD رسمها ران فعلت كذا F; بلغ رسمها ران

2 So C; D فسندك F; فيندل

3 4 So CD; B رسمها

5 So BCD

6 B; so BC; D ما حكح وند F; حكم

7 C بلغ مربوز

8 B سناور F; براخي D; حاهها

ان فعلت كذا ثم تزوج امرأة¹ ثم فعل ذلك الفعل (f. 61a) فقال لا يقع شيء وانما يقع الطلاق ان لو وحد الزوج بعد الفعل. وسئل بعضهم عن رجل قال لامرأته بلخ كامت اي لوركانى نان وبان² فانت طالق ثلاثا فقال اذا كان فيه اكثر القوم (النوم؟) فانه يحنث وآلا فلا وهذا صحيح بناء على ما ذكره ابو الليث في الفتاوى في الايمان عن ابي بكر الاسكاف ان الرجل اذا قال لامرأته ان لم اذهب بك الليلة الى منزلى فانت طالق ثلاثا فذهب بها قبل انفجار الصبح قال ان ذهب بها قبل مضي اكثر الليلة فلا يحنث وآلا فلا واقامة الاكثر مقام الكل اصل كثير في الشرع. وسئلته عن رجل قال بلخ اي حنالد في فسدل³ ان فعلت كذا قال يكون يمينًا لان هذا يصير كأنه قال انا كافر ان فعلت كذا وهناك يكون يمينًا كذا ههناك. وسألت ابا حامد وحميم الوبرى ويوسف بن امحمد عن يقول بلخ اي رمضا⁴ مانح سدا سك⁵ ان فعلت كذا يكون يمينًا فقال لا يكون يمينًا.

(f. 62b) وسئل عن حلف لا يتكلم كلامًا اليوم فقرأ القرآن خارج الصلاة هل يحنث فقال نعم قلت وفيه اختلاف المتأخرين قال بعضهم يحنث وقال الكرخي لا يحنث لانه لما قال كلامًا انصرف الى كلام الناس وذكر ابو الليث ان كانت يمينه بالعربية فالجواب كذلك وان كانت بالفارسية لا يحنث وهكذا الجواب في بلادنا.

(f. 63a) وسئل بعضهم عن يتيم زوجته على رجل فقال انت طالق ان فعلت بلخ برون واخ⁴ ولا نية له هناك فعاقبها الرجل المتيم بها ولم ينكر ذلك وفعاله أنحنث زوجها فقال ان امكنته من ذلك وقع الثلاث والا فلا. وسئل ايضا عن رجل قال لامرأة تحنت زوج بلخ جاوزن نكاح دماح ساور راحي⁵ ان لم اتزوجك ثم الآن يريد ان يتزوج امرأة وتلك المرأة التي حلف عليها تحنت الزوج ولم يدل الحال على الفور كيف الامر هل

1 نان وناك F ; باك C ; كانى تان وناك D

2 محشاك في فسدك F ; لحنك في فسدل C

3 مانح مبذ اسمك F ; So CD

4 بلخ نورك واخ F ; So CD

5 بلخ حاوون نكاح اكلا مانح مساور براج F ; نراحي C

يسعه ان يتزوج امرأة ما دامت تلك الحية فقال نعم يجوز له ان يتزوج امرأة. وسئل على بن احمد عن حراث كان شريكه يطايبه فيضحك منه فيحلف بثلاث تطليقات ان زارع بعد ذلك بلغ كانكثيا كاون اكامعه وهو يقول انها اردت بذلك في السنة الغابلة فهل يصدق ام اذا استعمل باتمام عمل الحراثة التي هي داخل فيها فانه يحنث فقال لا يصدق في التقييد بعد ما اطلق.

(f. 64a) وسئل ايضا عن قال بلغ جاوزن نكاح اكا¹ فهن طوالق ثلاثا هل يحل له امرأة يتزوجها ام كيف وبالواحدة تحل باربع وباكثر ان تتزوج الربع جملة او الاكثر متفرقا.

وسئل والدى عن طلق امرأته طلقتين ثم خاصمت المرأة الرجل فقالت بلغ باتي اثنيا² فقال الرجل ان كنت انا كما تزعمين فانت طالق هل يقع هذا الطلاق فقال ان عرف بالتكبر والتصلف مع الصالحاء بترك السلام عليهم وبتكاسل عن الاحابة ولا يصير على نوع اذى من جاره فهو كما قال والا لم يحنث. قال الشيخ ابو سعيد المدينى الذى له جمع العلوم ولو حلف ان سررتك فضر بها فقال سرنى ذلك لا يحنث قلت وعندنا انه يحنث.

(f. 64b) وسئل على بن احمد عن رجل نال من قطع الغصن من شجرى فتجعد القاطع فقال الحلال عليك حرام ان لم يقطع الغصن منها فقال بلغ يازايا³ اثنى عشر مرة هل يحرم عليه امرأته فقال ارجوا ان لا يقع الا واحدة الا ان يتوى ثلاثا فيقع. كتاب البيوع:

(B f. 95a) سئلت والدى عن هذه الدراهم التى فى بلدنا احيانا المشدودة بالرصاص وتحتها الذى يقال له سلاح سنك غوتك وانا سورماسنك⁴ تدفع فى البياعات فقال يجوز ويقع البيع على الرصاص قلت وهكذا رأيت جواب الوبرى.

1 C كارك; F fehlt

2 So BCD; F حاورن

3 D ثاني; C ثافي

4 D مارايا; F بازايا

5 So B; F بلغ سنك غوتك وانا سورماسنك

(f. 99a) وسئل علي بن أحمد عن رجل اشترى جارية وكان وجهها موشماً وعالجوا وجهها ايضاً بالذى يقال له بالبخ ابو اسحاق سد يك¹ وطن المشتري ان ذلك من حسن نفسها فلما غسل وجهها زال ذلك الحسن هل يثبت له خييار الرؤية وقد كان رآها عند الشراء الى هذا الوجه فقال اذا استتر به عيباً ونقصاً فعرف ذلك من بعد فله الرد.

(f. 99b) وسألته عن بيع الدقيق بلخ² بو قروسنك³ واسمه بالعربية خبيص فقال لا يجوز لانه صار شيئا آخر لان الدقيق فيه صار مستهلكا بتخلاف ما تقدم.

(f. 101a) وسئل (والدى) ايضاً عن ام باقت⁴ من ابنتها ثلثي حصتها من دار مشتركة بينهما حال صحتها وثبات عقلها وابرائها عن الثمن ثم بعد مضي سنة قالت لابنتها لا افعل ذلك يعنى لا ابيع ذلك فقالت لها ابنتها بلخ خذيعور كاباه⁵ هل ينفسخ البيع بهذا القدر ام لا فقال لا ينفسخ كتاب الدعوى:

(B f. 123a) وسئل ايضاً عن رجل في يده ضيعة فقال رجل ان هذه اضيعة ضيعتى ورفع صاحب اليد الى الامير فاحذها منه ف قيل له لم لا ترفع امره الى نايب الشرع فقال بالبخ ماردار سرمعجك⁶ الح وكن⁷ اوقع في ايدي الظلمة حتى اخذها منه هل يتضمن هذا ابطال حقه في الدعوى فقال اذا قال ليس لى معه امر شرعى فهو برىء عن دينه وعن دعواه اذا كان غنياً باب ما يكون كفو⁸:

(f. 138b) وسئلت (والدى) ايضاً عن الرجل قال لامرأته بلخ اي كرما وكنين⁹ انك ربما دسك¹⁰ لى واري¹¹ فقالت نعم فقال يكفر لانه ادنى درجاته ان يجعل هذا استغفاراً وانه يكفر. وسئل ايضاً عن امرأة قالت لآخرى لعل لا تسم

1 سسد يك C

2 So B

3 كاماه F; بلخ خذيعور كاباه D; خذيعور كاداه C

4 سرمعجك سعل الح وكن⁷ D; بلخ ماردار سرمعجك سعل الح وكن⁷ C
سرمعجك سعل الح F; بلخ ماردار

5 مى وارى F; تتبدك لى وارى D; بلخ لى كنزما لى وارى C

ابنتك زبتون فقالت اكروه هذا الاسم فقال هذا باخ او يامك بلى فى قدم
سب¹ فقال باخ اى بابيك وكفى سم وبى افتد دوزاخ حتى قديم² فقال
يكفر لانه استخفاف القرآن. وسئل بعضهم عن رجل قلت له امرأته
اباب ويوكام ومحورمش ما بالبح واما³ فقال الرجل لاثم ثالت المرأة عارياح
يارم كفى فسدك دارك بت⁴ فقال الرجل هزار هزار بادر كدى بت
داربك⁵ هل يكفر حتى تحرم عليه امرأته ام لا فقال كفر وتحرّم عليه امرأته
كسائر المرتدين قال رضى الله عنه لان هذا يرجع الى الاستخفاف بالله
تعالى ومن استخف بالله كفر

(f. 139a) وسئل على بن احمد عن حارية قالت لسيدها لا اكون فى دارك
فقال الرجل اخرجى فانى استأجر لك دارا فقالت زوجته لم اصبر لك
فانك تكون فى المسجد وانا اظنك عندها باخ وكافر يد ورا مكان⁶ هل
تحرّم على الرجل فقال نعم تحرّم قال الشيخ وعندنا لا تحرّم لانها قالت
هذه الكلمة مبالغة فى صيانة نفسها عن الكفر وعن روايتها هذا معنى هذه
الكلمة عندنا.

(f. 139b) وسئل بعضهم عن معلم قال للصبي باخ عفراة وقال كزنا⁷ وقال
لا يكفر لان هذا استخفاف يراد به القارى.

(f. 139b) وسئل بعضهم عن رجل يخوض فى حديث ولا يبال ويتناول ما
لا يسعه من المتال والفعال حتى قال لواحد من الرجال لا تكون الساعة

بلخ او بانك بى كفى نى قدم بت D: اويا بك بى كفى سيم بت F¹

بلخ D: بلخ اى يامك بى كفى سم بت دعى افيد رواج حتى قدم C²

اى بامك بى كفى سم بت دعى اقمدر رواج

اباب ويوكام D: مابالبح واما C³

عارياح دارم كفى اى فسدك دارك بت D: عارياح دارم كفى فسدك دارك بت C⁴

دارك بت

هزار بادر كدى بت دار بله D: هزار هزار بادر كدى بت داريده C⁵

So CD⁶

So CD⁷

كرنا D: كزنا⁸

بلغ بتراخ¹ وذلك عارية في النهار والليل ما يوجب ذلك فقال ان عني
به بدون رايتك فهو كفر وان عني انت فيه كساثر الخلاق ... لم يكفر.

(f. 141a) وسئل عن اسلم وهو في ديارنا وقال ان كان كذا كفرت
كفر في تلك الساعة ليمتنى اسلم حتى ارثه كفر ولو قال دعني اصير كافرًا
أو قال اعتدى كافرًا أو انا كفر أو كدت كافرًا وخلاف في قوله استقبيني أمر
اردت ان اكفر وفي قوله ا جعلتني كافرًا والجأتني اليه أو جئت الى الكفر وقال
نحو هذا بلا اسلام وكذا بلغ با نفسد كاهر زاد هوز مكان وكات² قال منه
لا يكتب اي لا يكتب الحقة من هذا الرجل والصحيح انه لا يكفر في هذا كله
وقال بعضهم معناه نسبته الى الكفر وقد يكون ذلك شتمًا وفي قوله الجأتني
أو جئت اليه ان قال فلم اكفر سلم فان قال فكفرت فهو كفر انزلت الله
من السماء اعظام (؟) وكذا لو قال وضعتك عندك أو قال بلغ وخالك بت³ وقيل
يرتد ينبغي الجحود من هذا الاسلام فنيته انكر صحبة ابي بكر (؟) كفر لوجه النص
ما وافق المطر الان دون انكار الحكمة لم يكفر.

كتاب الاحارة:

(f. 106b) وسئل على بن احمد عن احل استأجر رجلًا سنة فقال بلغ اي
راعيان يستغلان دار⁴ هل يصح هذا العقد قال لا يجوز.

In diesem Buche finden sich außer diesen Sprachresten noch einige inhaltlich interessante Mitteilungen über in Hwārezm bestehende Rechtsgewohnheiten, über die Sitten der Hwārezmier, Türken und Turkmenen und deren wechselseitige Beziehungen und das Verhalten der einheimischen Herrscher zum Eigentum der Bevölkerung. Auch Mitteilungen über die Rechtsverhältnisse im Bewässerungswesen werden gegeben. In dieser Beziehung bedarf das Werk noch einer besonderen Untersuchung. Einiges von mir diesbezüglich Notierte sei bei dieser Gelegenheit hier angeführt.

¹ بلغ «نواح» D

² بلغ با نفسد كاهر اديه هوز مكان ركان D

³ بلغ نخال بت D

⁴ بلغ اي راعيان يشتغلان دار D; بلغ اي راعيان سغلان دارا C

كتاب الغصب والضمان:

(B. f. 78a) وذكر البقال في الغصب وإذا كسر عصاً أو حرق ثوباً ضمن النقصان فإن صار بحيث لا ينتفع به عصاً أنها صارت حطباً أو ثوباً أو خلافاً أنه إن تضمنه القيمة ويتركها. وروى الحسن أنه لا شيء مع الأسماك قلت وهذا حجة في واقعة بلدنا وهو ما يأخذونه الأتراك من المزدوج والعوارض وسائر الخسب ثم يكسرونها كسرًا فاحسباً نهم لا يملكونها ولا ينقطع حق الملك ولم يتعرض هنا أنه إذا كان المصوب يزداد قيمته بالكسر وينبغي أن لا ينقطع أيضًا فإن السرخسي ذكر في الهبة في آخر باب العطية وإن وهب له خذوقاً فكسرها وجعلها خذوقاً أنه إن يرجع بها لأن هذا نقصان في العين ...

كتاب البيوع:

(f. 92a) وسئل أبو حامد عن له جوسق واستجار على أرض موقوفة جاء إنسان وادعى عليه أن الجوسق والأشجار ملكي فقبل أن يقيم البيعة باع المدعى عليه تلك الأشجار والجوسق من تركي على وجه الحماية وشرط في البيع أن يدفع هذا المدعى فلا دفع يرد البيع على البائع هل يصح هذا البيع مع هذا الشرط فقال لا يصح قيل له فإذا باع ذلك التركي بعد ذلك تلك الأشجار والجوسق من المدعى هل يصح البيع الثاني وهل يعرف الحال بينهما إذا لم يقبض التركي المبيع حتى باعه وبينما إذا قبضه فقال البيع الثاني صحيح بعد القبض ولا يصح قبل القبض.

(f. 103b) وسئل أبو الفضل أيضًا عن أهل خوارزم جرت العادة فيما بينهم أنهم يشترون سلعة بدينار ثم ينقدون ثلثي دينار مضمومية أو ثلثي دينار وطموخ نيسابورية ويقولون إنما أردنا بالدينار هذا القدر هل تقرر هذه المواضعة شرعاً أم تكون الزيادة ديناً عليهم فقال يجزى على المواضعة.

كتاب الاجارة:

(f. 106b) وسئل علي بن أحمد أيضًا عن رجل استاجر تركماناً ليحمل له هذا الدبس من مرو إلى بلخ فلما بلغ وسط الطريق كان فيها قنطرة وفيها حاجر فلما إن أراد أن يمر به ليعبر سقطت رجله فيه وتلف الدبس وتلك القنطرة مما تسلك مع هذا الحاجر هل يضمن التركمان أو لا فقال يجب الضمان على التركمان الذي كان يستعمله. وسئل عنه أيضًا يوسف بن محمد فاجاب به كذلك.

كتاب الاقرار:

(f. 130b) وسئل على بن احمد عن رجل قال لامرأته ان كلمت حاريتى بالتركية فانما اطلقك ثلاثاً بعد ذلك فكلمتها ثم بلغا الى كاتب الصك فقالت المرأة للكاتب انه طلقنى ثلاثاً ولم يستمع الكاتب الزوج فكتب لها صكاً بغير اذن الزوج لا يقع عليها شيء وان كتب لها صكاً بالثلث وقد اذن الزوج للكاتب بكتبه الصك مطلقاً غير مقيد ففيه اختلاف المسايخ.

كتاب الرهن:

(f. 134b) وسئلت يوسف بن محمد عن الدار المرهونة اذا خصبها انسان واقلف حراً منها او كلباً كالحائنة التى وقعت في بلادنا حال قدوم السلطان فقال ان كان مأزولاً له في الانتفاع وهو يسكن معهم فيما استهلكوا يكون من الرهن لانه متى ما دام متفعلاً (= منتفعاً) بها فليست برهن وان لم يكن به ذرئاً في الانتفاع او كان مأزولاً غير اخرجوا منها ما استهلكوا فانه يضمن المرتين ذلك.

Die ĥwārezmischen Sätze des oben angeführten Glossars des Zamahšarī finden sich nur in der Hs. 1149 der Konstantinopler Bibliothek Bešīr Āgā. Sie ist Ende Rabī I 797 in Ägypten von einem dort lebenden ĥwārezmischen Gelehrten Aḥmed Ibn Muḥammed, genannt Šams al-Ĥiwaqī (cod. الخيمو) oder Ĥaiwaqī (cfr. Jāqūt, s. v. خيوق) al-Kubrawī al-Ĥwārezmī geschrieben. Daß dagegen das Werk *Muqaddimat al-Adab* des Maḥmūd as-Serājī al-Gūlūstānī, eines Freundes und Kollegen des genannten Šams al-Ĥiwaqī, das im Jahre 739 d. H. in Urgeng (also in Nordĥwārezm) in der Medrese des Emīr Qūtlūğ geschrieben wurde, nur türkische und persische Glossen enthält, während das Werk unseres Gelehrten, der nach Ĥiwa, also nach Südĥwārezm, zuständig ist, neben türkischen und persischen auch ĥwārezmische Glossen bringt, ist sehr merkwürdig. Unser Gelehrter sagt, nach Beendigung der Abschrift des Abschnittes über die Zeitwörter habe er sein Exemplar mit den von ĥwārezmischen Arabisten durchgesehenen Exemplaren verglichen (فرغ من التصحيح والمقابلة بنسخة مصححة مقابلة بنسخ علماء خوارزم المتبحرين في علم العربية العبد الفقير . . . شمس الخيوق الكبير في الخوارزمي). Er hat an einigen Stellen die ĥwārezmischen Wörter sorgfältig mit Lesezeichen versehen und dabei auch die besonderen, nur dem Ĥwārezmischen eigentümlichen Zeichen berücksichtigt. Auch da-

durch übertrifft dieses Werk die *Jatimat ad-Dahr* an Wert. All das legt nahe, daß der Autor das Hwärezmische selbst noch gekannt hat. Wenn dem so ist, dann sehen wir, daß es in Südhwärezm sogar noch in der ersten Hälfte des 8. Jhdts. Leute gegeben hat, die das Hwärezmische verstanden haben. Die in den von Šams el-Hīwāqī geschriebenen Exemplar enthaltenen 13 Stellen, an denen hwärezmische Wörter und Sätze mitgeteilt werden, sind die folgenden:

- (1) حَقَّقَهُ وَهُوَ الْمُتَحَقِّقُ — خِبه کردش. — ای خِبه کردن — یاوذر یاك مینح اوخ
- (2) أَلَصَّقَهُ — دست بر دست زدن — یاو یکرخ
- (3) رَوَّبَ اللَّبَنَ — ماست کرد شیر را — مَبازیدن ای خوخی
- (4) كَوَّمَ التُّرَابَ — — كُرَّشِخ ناواسید
- (5) أَفْهَمَكَ فِي الْأَمْرِ — دور اندر شد در کار — زَقْرُك وَاَحَايَت
- (6) تَلَكَّاهُ عَنِ الْأَمْرِ — پای کشید از کار — دَاغَر یوزامید مَسَّاحِدَ
- (7) اِسْتَنْدَهُ — بامزه شمرد او را — مَدَّحی ماست تبری مسکنداخ
- (8) كَوَكَّى الصَّبِيَّانَ — برموزه بازی کردند کودکان لعبوا بالدواة وهى
الروحوة وهى الدواة — واین برموزه — خَاوَاژُك
ترکی سلینجاق
- (9) عَقَّدَ الْحِسَابَ عَقْدًا = گرفت بانکش تان شمار را | ای عَقْدَن ای بخماران
وهى عقود الحساب = واین گرفتهای حساب
تبری و سَخ سَدَخ مزارخ
- (10) حَرَّقَ الْقَصَّالُ النَّوْبَ حَرَقًا — بسوزانید کازر حامه را برکوفتن —
ناویداه فاگونداك
- (11) حَسَّهُ حَسًا = بکست او را یا بدانست او را = وازنده و ابایا واریده
بالخوارزمية

(12) كَلَّفَ كَلْفًا — قصر انغه = هموار بینی شد — زَنُّ ناخ پاروزد

(13) أَمَرَ مَوْضِعٌ — بسیار گیاه شد جای — تَانَحِيدَ فِي كَذْفِكَ ابِج

Bei der im folgenden mitgeteilten Transkription der ḥwārezmischen Wörter wird l durch a, — durch e, و durch w, ū durch ŵ, ح durch ḥ, ح through ḥ, ث durch ṯ, ق through ṣ, ا through f, ذ through ḏ, ج through ḡ wiedergegeben.

1. jawz̄z jak minḡ aoh (= oh) „er erstickte ihn und er ist erstickt“; pers.: „er erstickte ihn; wo man erstickt“ (WETZSTEIN ¹⁷; 69).
2. jaŵ ikrḥ „Beifallklatschen“; pers.: „Hand auf Hand schlagen“ (WETZST. ¹⁷; 133).
3. mnbazidan ai (= i) ḥofḡi . arab. u. pers.: „er machte die Milch zu Sauermilch“ (WETZST. ¹⁷; 93).
4. kotḡ nawasejjid nur arab.: „er häufte die Erde zu einem Haufen an“ (WETZST.: fehlt).
5. z̄frk waṣajt. „er hat sich in eine Sache eingelassen“; pers.: „er drang tief in die Sache ein“ (WETZST.: fehlt).
6. jaḡr jozamijed messaḡide . „er zog sich von der Sache zurück“; pers.: „er zog den Fuß aus der Sache“ (WETZST. ¹⁷; 218).
7. mddḡi mast tbri mskndaḡ . arab. u. pers.: „er hat es als schmackhaft befunden“ (WETZST. ¹⁷; 215).
8. ḥawaḡk arab. u. pers.: „Schaukel“ (WETZST.: fehlt).
9. | ai (= i) ḡfdn ai (= i) bḥmaran | arab. u. pers.: „er machte mit den
| tbri wsḡ sdḡ mzarḡ . . . | Fingern die Rechnung, und es
| sind gerechnete Rechnungen“ |
(WETZST. ¹⁷; 160).

10. Sawiidah fakkundak . . . arab. u. pers.: „der Wäscher hat
die Wäsche verbrannt“ (sc. mit
dem Bügeleisen) (WETZST.: fehlt).
11. wazndah wabaja waridh (wa-
ride?) . . . arab. u. pers.: „er tötete ihn“ oder
„er kannte ihn“ (WETZST. 17v; 46).
12. znn naḥ paruzd. . . arab. u. pers.: „seine Nase war
eingedrückt (flach oder kurz)“
(WETZST. 17i; 80).
13. tanḡid fī kẓfk abnġ . . . arab. u. pers.: „es wuchs viel Gras
an dem Orte“ (WETZST. 17i; 224).

Wenn die zahlreichen in Europa und im Orient vorhandenen Hss. der *Muqaddimat al-Adab* noch einmal aufmerksam nachgeprüft werden, wird sich vielleicht zeigen, daß — wie man es vermuten darf — das Werk ebenso viele hwārezmische Glossen als türkische und persische Glossen enthält. Dadurch würde natürlich die Zahl der uns überlieferten hwārezmischen Wörter und Sätze wesentlich vermehrt werden.

RATIONALISMUS UND TRADITION IM MOHAMMEDANISCHEN RECHT.

Die am meisten juristische der muslimischen Rechtsschulen.

VON

BRUNO DUCATI (Rom).

Unter den abendländischen Schriftstellern ist es zur Gewohnheit geworden, sich die vier muslimischen Rechtsschulen, sowohl selbständig als auch in ihrer gegenseitigen Wechselwirkung betrachtet, ungefähr in folgender Weise vorzustellen.

Man pflegt die hanbalitische Schule, welche die jüngste ist, als die rückständigste, das ist als die letzte Schule der heftigen und unversöhnlichen traditionalistischen Reaktion anzusehen.

Die beiden älteren Schulen, die hanafitische und die mālikitische, waren die beiden divergierenden Schulen, die erstere auf den Rationalismus und die letztere auf die Überlieferung gegründet.

Die ihnen folgende šāfi'itische Schule wäre als eine Versöhnung jener beiden Richtungen vorzustellen, um so beinahe zu einer Verschmelzung der beiden sogenannten "Vernunftschluß"- (*ra'y*) und "Überlieferungs"- (*hadīf*) Schulen zu gelangen.

Der Natur und dem Zwecke dieses Aufsatzes gemäß haben wir uns hier nicht mit der hanbalitischen Schule zu beschäftigen. Abgesehen davon, daß sie sich seit langem in fortdauerndem Verfall und gegenwärtig auf einer viel niedrigeren Stufe als die anderen befindet, ist sie nicht nur eine Rechts-, sondern auch eine Theologieschule, welche sich nicht nur der Anwendung der menschlichen Vernunft bei der Verarbeitung des Rechts widersetzt, sich vielmehr gegen jede Spekulation über die göttlichen Dinge, somit über den Qor'ān und die Traditionen auf das heftigste empört. Auch ist sie eher eine Schule der Traditionen als eine wirkliche Rechtsschule.

Übrigens war sie die einzige Rechtsschule, welche auf den politischen Kampfplatz herabstieg und gegen die Rationalisten, wie es die Mu'taziliten waren, sowie gegen alle Dialektiker, auch die den Rationalisten feindlichen, wie die Aš'ariten, viele Jahre hindurch mit wechselndem Glück heftig und hartnäckig stritt.

Schließlich ist unter den vier genannten Schulen diese auch die im Abendland am wenigsten bekannte und studierte, und nur ganz wenige ihrer Schriften sind uns zugänglich.

Ebensowenig wollen wir uns hier mit der šāfi'itischen Schule beschäftigen, weil wir hier nur die extremen Richtungen der Rechtsschulen und ihre exakten Ergebnisse in Betracht zu ziehen wünschen. Diese Schule, welche die beiden Extreme zu vereinigen suchte, was ihr übrigens nur zum Teil gelang, wird uns also keinerlei Interesse zu bieten vermögen. Deshalb werden wir uns nur auf die hanafitische und die mālikitische Schule und die beiden großen und wohl unterschiedenen Strömungen, die sie kennzeichnen, beschränken.

Da die hanafitische Schule von einem Perser (Abū Ḥanīfa † 150/767) begründet wurde, konnte sie nur spekulativen Charakter haben. Man hat sie sich wirklich wie eine verwegene reformierende Schule vorgestellt, welche sich den theoretischen, politischen und sozialen Bedürfnissen anpaßte und deswegen den konkreten Gegebenheiten weniger sorgsam, wenn nicht gar sorglos gegenüberstand. Indem sie die Traditionen fast gänzlich zurückwies, wollte diese Schule das Recht unter einem überwiegend philosophischen Gesichtspunkt betrachten, und da sie bestrebt war, auf die Ursachen und Beweggründe zurückzugehen, versuchte sie aus diesen die Beweise der juristischen Wahrheiten herauszuziehen, so daß daraus ein philosophisch vollständiges und vollkommenes System hervorgegangen ist.

Dagegen gewährte die mālikitische Schule, welche von einem Bewohner (Mālik † 179/795) der Prophetenstadt Madīna gegründet wurde, aller sich auf den Propheten beziehenden Tradition einen unbeschränkten Vorzug; und nur wenn die Traditionen fehlten, erlaubte sie, daß man für besondere Begebenheiten die Vernunft zu Hilfe nahm, jedoch eingezwängt in die Form des Analogieschlusses (*qiyās*). Daraus folgte für sie die größtmögliche Nachahmung des ursprünglichen Islām.

So erklärt sich die allgemeine Vorstellung, daß diese Rechts-

schule übertrieben konservativ sei, und, als wäre es eine unerlaubte und ruchlose Handlung, es streng vermeide, die alten Gesetze der Ahnen zu erweitern oder abzuändern, und folglich notwendig zu einem minder juristischen, weil mit religiösen Begriffen verbundenen System führen mußte.

Im Gegensatz dazu ist betreffs der hanafitischen Schule die Auffassung vertreten worden, daß sie dem Fortschritt und der Zukunft mehr offenstände, weil sie sich bemühte, mit einer logischen und der neuen, so schnell gewachsenen und mächtig gewordenen Gesellschaft entsprechenden Methode ein Gesetzssystem vorzubereiten. Man glaubte also annehmen zu dürfen, daß diese Schule ein weit juristischeres Rechtssystem als die andere liefern mußte, welches von Fesseln und Einwirkungen, die mit dem Rechte nichts zu tun haben, freier wäre.

Wenn auch die Ausgangspunkte dieser Argumentation zutreffend sind, so ist es doch der Zweck vorliegender Arbeit, zu beweisen, daß die wirklichen Ergebnisse gänzlich entgegengesetzt sind und daß die Stellung der beiden Schulen, was die Juristizität des Systems angeht, genau umgekehrt ist.

Bevor wir die beiden Systeme in ihrer praktischen Äußerung als positives Recht (*furū' al-fiqh*) beobachten, wird es nicht unangelegen sein, den der Festlegung dieser Systeme vorhergehenden Zeitraum, d. h. die Periode der Ausbildung und Entwicklung des muslimischen Rechtes (*fiqh*) kurz zusammenzufassen.

Mohammed hatte im Qor'ān nur einige ungeordnete und für die muslimische Gesellschaft ganz ungenügende gesetzgeberische Elemente erlassen. In Wirklichkeit hatte sich aber jene Gesellschaft, zwanzig Jahre nach seinem Tode, von der Großen Syrte bis zum Oxus verbreitet und Arabien, Palästina, Syrien, Mesopotamien, Persien, Armenien, Ägypten und Lybien zu einem einzigen Reiche vereinigt, indem sie sich über die beiden älteren und noch herrschenden Kulturen, die byzantinische und die persische, lagerte.

Um für ein solches Reich Gesetze zu schaffen, wäre es nicht einmal zureichend gewesen, alle Überlieferung über den Propheten zu sammeln, d. h. die überlieferten, durch göttliche Eingebung bewirkten prophetischen Entscheidungen in den Fällen, für welche die qor'ānische, von Gott enthüllte Entscheidung fehlte, in einem Rechtskodex zusammenzufassen. Für die ganze unendliche Menge

der in einer weit ausgebreiteten, verschieden gearteten und fortgeschritteneren Gesellschaft, als es jene Mohammeds war, immer auftretenden neuen Begebenheiten wurde man vielmehr gezwungen, aus dem Qor'ân und der Tradition, d. h. aus den einzigen rechtmäßigen und erlaubten Quellen, alle notwendigen Gesetzesregeln herauszuziehen, und zwar durch Anwendung der Vernunft.

Wenn aber gänzlich frei und fessellos geblieben, hätte die Vernunft in einem geographisch und sozial so ausgedehnten Gebiet zu Exzessen geführt, wäre sie nicht in der Form des "Analogieschlusses" (*qiyās*) diszipliniert, d. h. in die von den älteren Quellen für damals vorhandene Begebenheiten schon sanktionierten Entscheidungen zur Anwendung für die neuen Fälle gezwungen worden. Und diese Anwendung wurde nicht nur durchgeführt, indem man sich auf die materielle Ähnlichkeit der Fälle stützte, sondern auch, indem man auf ein gemeinsames ursprüngliches Motiv (*'illah*) zurückging, welches beide Begebenheiten, die alte und die neue, leiten sollte. Auf diese Weise erforschte man den Grund und den Geist des Gesetzes.

Diese Vernunftarbeit wurde dann einer zweiten Beschränkung unterworfen, nämlich der, daß der Analogieschluß den einstimmigen Beifall, den "Consensus" (*idjmā'*) aller Juristen der Epoche und der Schule erhalten mußte. Für die Begebenheiten, die der "Consensus" nicht entschieden hatte und die doch entschieden werden sollten, blieb noch immer die Analogiearbeit. So wurden den zwei alten Quellen, den Mutterquellen Qor'ân und Tradition, die zwei neuen oder minderen Quellen, der "Consensus" und die "Analogie", hinzugefügt.

Nachdem die Grenzen bestimmt waren, innerhalb welcher die Rechtsausarbeitung ausgeführt werden sollte, offenbarten sich sofort innerhalb dieser Grenzen die zwei divergenten Richtungen, welche die beiden hier betrachteten Rechtsschulen leiteten.

Die Richtung, welche als rationalistisch definiert werden kann, bediente sich der breitesten Anwendung der zwei minderen Quellen, und auf diese Weise gelangte sie zu ideell vollkommenen, befriedigenden und harmonischen Bildungen. Da die traditionalistische Richtung hingegen diese Verquickung der menschlichen Vernunft mit der durch den Propheten den Menschen übertragenen göttlichen Offenbarung und Eingebung ablehnte, wollte sie diese Mitwirkung möglichst herabmindern, wenn möglich ganz abschaffen, und sich auf das reine Gotteswort beschränken.

Aber das Gotteswort war ganz und gar nicht ausreichend, und Moḥammed hatte keine Richtschnur gegeben, nach der man die zukünftigen Begebenheiten behandeln konnte, von denen niemand geahnt hatte, daß sie so nahe, zahlreich und verschiedenartig sein könnten. Nicht einmal ihre Natur hatte man sich vorstellen können.

Daher schien die These der Traditionalisten hoffnungslos und wegen Mangel an Munition zur Kapitulation bestimmt.

Aber wenn der Qor'ān auch ewig und unveränderlich ist, so gilt doch glücklicherweise nicht dasselbe für die Masse der dem Propheten zugeschriebenen Traditionen; und diese unbestimmte und elastische Masse vermehrte sich immer mehr, sei es in guter oder in schlechter Absicht, infolge politischer Erfordernisse und Ziele, sowie sozialer und juristischer Bedürfnisse, so daß sie zur Lawine anwuchs.

Wie früher gegen den übermäßigen Gebrauch des *ra'y*, so wurde man nun gezwungen, gegen jenen des *ḥadīṭ* eine Abhilfe zu schaffen. Und als Rettungsmittel entstanden so die Traditionssammlungen, bearbeitet unter Zugrundelegung einer strengen Prüfung der Überlieferer und der Texte, so daß diese Sammlungen kanonisch wurden, und nur die in ihnen gesammelten Traditionen anerkannt waren.

Aber schon lange waren so viele Traditionen entstanden und angenommen worden, wie ausreichend waren, um ein so kräftiges Rechtssystem wie das mālikitische aufzubauen, und dabei doch mit einem sehr mäßigen Gebrauch der zwei minderen Quellen die bis in unsere Zeit notwendigen Normen im Voraus abzuleiten.

Während also die Rationalisten, d. h. die ḥanafitische Schule, in das muslimische Recht den Fortschritt öffentlich und freimütig hineintrugen, kamen die Traditionalisten, d. h. die mālikitische Schule, zu einem ähnlichen Ergebnis, wenn auch auf eine unbewußt listige und mit dem Schleier der Andacht und der religiösen Tadellosigkeit maskierte Weise.

Folglich dürfen wir uns nicht wundern, wenn eine Auffassung entstanden ist, welche von allen, die nicht tief in das muslimische Recht eingedrungen sind, geteilt wird, nämlich daß die ungebundene Vernunftarbeit ein genaueres und juristischeres Ergebnis liefern mußte, als eine Rechtstätigkeit, welche von religiösen Besorgnissen gebunden und gegen den Willen der Ausarbeiter selbst und ohne ihr Wissen sich entfaltet hatte.

Das Gegenteil ist richtig und ganz natürlich, da die wenigen

und genial verwegenen Vernunftarbeiter nur einzelne Männer und deshalb mehr dem Irrtum unterworfen waren, als eine ganze soziale Gruppe, wenn wir die Traditionalisten so bezeichnen dürfen. Tatsächlich arbeiteten die letzteren der Natur und den Bedürfnissen der sie umgebenden Gesellschaft gemäß, geleitet von dem unbewußten Instinkt der Individuen, die von einem strengen, ihnen allen gemeinsamen und unverletzlichen Gesetze regiert wurden.

Das mālikitische Rechtssystem ist weit mehr juristisch, menschlich, fortschrittlich, moralisch und gleichzeitig mehr mohammedanisch als das hanafitische. Und dieser Tatbestand, welchen bisher niemand bemerkt hat, wird offenbar werden, wenn wir in aller Kürze einen Vergleich der beiden Systeme durchführen und ihre Ungleichheiten betrachten.

Solche Wertungen und Vergleiche darf man gewiß nicht auf eine Prüfung theoretischer Grundsätze oder auch historischer Zufälligkeiten basieren, sondern nur auf Tatsachen, und das sind in diesem Falle die von jeder der beiden Schulen festgesetzten Normen.

Dieser rasche Überblick über das ganze Gebiet jenes Teiles des *fiqh*, der allein, nach okzidentaler Auffassung, echt juristisch ist, wird uns zeigen, daß die mālikitische Schule, in einer eindrucksvollen Mehrheit, ja vielleicht in der Gesamtheit ihrer Abweichungen von der hanafitischen, was ihre juristische Auffassung und ihre logische Schärfe betrifft, bei weitem höher steht als diese. Die Fälle, wo das Gegenteil vorzuliegen scheint, sind demgegenüber fast zu vernachlässigen, und sehr wahrscheinlich würden sie nach einer tieferen und ausführlicheren Prüfung unsere Behauptung bestätigen.

Man beachte, daß der Ausdruck Rationalismus hier ausschließlich im juristischen Sinne verstanden werden muß.

Bevor wir diesen Vergleich zwischen den beiden Rechtsschulen einleiten, wollen wir bemerken, daß wir unter "Recht" im objektiven Sinne das Instrument verstehen, welches von einer menschlichen Gemeinschaft benutzt wird, um der Idee der Gerechtigkeit gemäß leben zu können, was die notwendige Bedingung für ihr Bestehen und ihren Fortschritt bildet. Nun besitzt das Recht, wenn auch in verschiedene Formen gekleidet, immer ein einziges Fundament, die Idee der Gerechtigkeit, die, trotz unvermeidlicher Nüancen, bei allen Völkern wesentlich dieselbe ist. So wollen wir den Wörtern "gerecht" und "juristisch" hier eine allgemeine Be-

deutung zuschreiben, obgleich diese in den verschiedenen Kulturen in verschiedener Weise ausgedrückt wurde.

In diesem allgemeinen Sinne der "Gerechtigkeit" wird gewiß niemand bestreiten, daß einige Fälle von der mālikitischen Schule auf eine logische und natürliche Art entschieden worden sind, hingegen von der ḥanafitischen in einer Weise, die wir sogar als ungereimt bezeichnen können.

So z. B.: Bei den Mālikiten sind das Darlehen und das Gebrauchslehen an die ausbedungene Frist gebunden, während für die Ḥanafiten der Verleiher zu jeder Zeit die Sache von seinem Schuldner zurückfordern kann.

Wenn nur einer der Erben die Schuld des *de cuius* anerkennt, ist es natürlich und gerecht, daß er nur seine proportionale Quote dieser Schuld bezahle, wie die Mālikiten festsetzen, und nicht die ganze Schuld, wie die Ḥanafiten fordern.

Weiter schreibt die mālikitische Schule folgendes vor:

Im Falle gerechter Notwehr kann der Angreifer keinerlei Schadenersatz für den ihm vom Angegriffenen zugefügten Schaden beanspruchen; — der zwangsweise Verkauf und das zwangsweise Repudium sind ungültig; — alle Vorteile, die der widerrechtliche Aneigner aus der angeeigneten Sache gezogen hat, müssen ihm zur Last gelegt werden; — niemand darf sein Eigentum derart benutzen, daß dem Nachbarn daraus ein Schaden entstehe (*alterum non laedere*). Das Gegenteil aller dieser Gebote kann wohl als absurd angesprochen werden, und doch sanktioniert die ḥanafitische Schule alle solche Ungereimtheiten.

Desgleichen: während die mālikitische Schule festsetzt, daß der absichtliche Sohnesmörder als Mörder bestraft wird, spricht ihn die ḥanafitische von dieser Strafe frei, obschon nichts was der "*manus*" und dem "*jus vitae et necis*" des älteren römischen Rechtes zu vergleichen wäre, im muslimischen gefunden werden kann.

Auch scheint es natürlich, mit den Mālikiten dafür zu halten, daß die Rechte der Verkaufsoption, der Präemption und auch der Verleumdungsverfolgung auf den Erben übertragen werden sollen; daß auch die in Absicht der Verleumdung vollbrachte verleumderische Insinuation bestraft werden soll; daß derjenige, welcher leugnet, ein Depot erhalten zu haben, als ein Dieb verurteilt, und der durch Irrtum ehebrecherische Blinde freigesprochen wird. In allen diesen Fällen folgen die Ḥanafiten einer entgegengesetzten Auffassung.

Aus den wenigen Beispielen, die wir noch bringen wollen, wird hervorgehen, wie oft die Meinung der hanafitischen Schule mit dem "gesunden Menschenverstand" in schreiendem Widerspruch steht.

Wenn zwei Zeugen bei Gericht aussagen, daß Caius des Sempronius Schuldner ist und über den Betrag der Schuld nicht übereinstimmen, so nehmen die Mälikiten das Zeugnis für die mindere Ziffer an. Dagegen behaupten die Hanafiten, daß beide Zeugnisse abzuweisen sind. Da aber im Zeugnis für das Ganze auch das Zeugnis für den Teil mit inbegriffen ist, so ist es klar, daß bei nicht allzugroßem Mißverhältnis die geforderte Übereinstimmung zweier Zeugen für die mindere der zwei Summen erreicht ist. Die Hanafiten aber sind der entgegengesetzten Anschauung in einem anderen Falle, wo die Übereinstimmung der Zeugnisse wirklich nicht vorzufinden ist:

Die Fornicatio muß von vier Zeugen bestätigt sein. Nun erklären die Hanafiten, im Gegensatz zu den Mälikiten, daß das Verbrechen bewiesen sei, auch wenn die Aussagen von zwei Zeugen über den Ort des Verbrechens den diesbezüglichen Aussagen der beiden anderen widersprechen. Wahrscheinlich werden die hanafitischen Rechtslehrer die Geschichte der keuschen Susanne niemals gelesen haben.

Ein anderer Fall:

Es ist eine der Bedingungen des Diebstahls, daß das gestohlene Objekt von einem Aufbewahrungsort entwendet wird, der *hira* genannt ist. Die Mälikiten wollen, daß dieser *hira* für die verschiedenen Objekte verschieden sei; die Hanafiten jedoch meinen, daß jeder Ort, worin man seine Sachen aufbewahrt, als ein *hira* für alle Dinge betrachtet werden kann. So würde für sie z. B. ein kostbarer Fingerring sich auch in einer Krippe im *hira* befinden.

Es folgt eine lange Reihe von Fällen, in denen die mälikitische Entscheidung ohne Zweifel juristischer scheint als die hanafitische:

Die Teilung des Gemeingutes ist immer erlaubt (bei den Hanafiten; dann nicht, wenn sie die Fordernden schädigen kann).

Das Optionsrecht, welches aus redhibitorischen Fehlern fließt, wird beim Verkauf immer gewährleistet (bei den H.: nur wenn es ausbedungen wurde).

Die wegen redhibitorer Fehler erfolgte Zurückstellung des gekauften Objekts muß der Anzeige sogleich folgen (bei den H.: man kann sie ausführen, wann man will).

Der Besitzer kann seine Waren, die sich bei dem Insolventen befinden, zurückfordern (bei den H.: er ist zusammen mit allen Gläubigern dem Konkurs unterworfen).

Der Mandatar soll nur unter gewissen Regeln für den Mandanten verkaufen (bei den H.: er kann tun, wie es ihm beliebt).

Der Mandatar kann nicht für sich selbst kaufen, was er zu verkaufen beauftragt ist (das Gegenteil bei den Hanafiten).

Es wird eine Frist gewährleistet, um das Präemptionsrecht auszuüben (bei den H.: es muß sogleich ausgeübt werden).

Es ist erlaubt, für einen anderen zu kaufen und zu verkaufen, mit Vorbehalt seiner Einwilligung (bei den H.: nur kaufen).

Der Depositär, welcher behauptet, das Depot zurückgegeben zu haben, muß es beweisen (bei den H.: seine einfache Angabe ist ausreichend).

Der Mietkontrakt ist für beide Parteien verpflichtend (bei den H.: der Mieter kann in einigen, sogar von ihm selbst abhängigen Fällen ihn lösen, z. B. wenn er keine Waren mehr hat um sie in dem gemieteten Laden unterzubringen).

Der Mieter muß die Miete bezahlen, auch wenn er die gemietete Sache nicht benutzt (bei den H.: er hat zu bezahlen, nur wenn er sie gebraucht).

Der Mieter eines Tieres ist dafür nur im Falle, daß eine Schuld von seiner Seite vorliegt, verantwortlich (bei den H.: er soll auch im Falle höherer Gewalt verantwortlich sein).

Dasselbe gilt für den Pfandnehmer.

Wenn die Parteien in der Beschreibung des verlorenen Pfandes übereinstimmen, muß man sich an die Sachverständigen wenden (bei den H.: man verläßt sich auf den Eid des Pfandgebers).

Der Besitzer ist für die Beschädigungen verantwortlich, die seine Tiere auch bei Nacht in seiner Abwesenheit und ohne seine Schuld verüben (bei den H.: er ist nicht verantwortlich).

Wer unfreiwillig einen anderen tötet, kann auch von ihm erben, mit Ausnahme des Blutpreises (bei den H.: er kann nichts erben).

Die Wiedervergeltung wird für alle Arten des Mordes verlangt (bei den H.: nicht, wenn man durch Ertränken oder Steinigung getötet hat).

Die Wiedervergeltung wird auch jenem auferlegt, welcher den Angegriffenen festhielt (bei den H.: nur demjenigen, der den Hieb ausführte).

Der Diebstahl jeder Art von Objekten wird durch Handabschneiden bestraft (bei den H.: nicht wenn man Fisch, Wildpret und Holz stiehlt).

Auch wenn der Dieb oder der Bestohlene nicht Muslim ist, wird der Diebstahl durch Handabschneiden bestraft (die Hanafiten bestrafen ihn in diesem Fall nicht auf diese Weise).

Die Sodomie wird mit dem Tod bestraft (bei den H.: nur, wenn der Verbrecher rückfällig ist, während bei Fornicatio diese Rücksicht nicht genommen wird).

In den familiären Beziehungen schreiben die Mälikiten, im Gegensatz zu den Hanafiten, folgendes vor:

Nur wenn genügende Mittel vorhanden sind, ist es gut, eine Ehe abzuschließen (bei den H.: es ist immer gut).

Die Gattin hat das Recht auf Lösung der Ehe bei fast allen schwereren physischen Defekten des Gatten (bei den H.: nur bei wenigen).

Die Gattin eines absens muß vier Jahre lang seine Rückkehr erwarten (bei den H.: sie muß warten, bis der Gatte das Alter von hundert Jahren erreicht hat).

Wenn nach dem Termin von vier Jahren der Gatte zurückkehrt und seine Gattin wieder verheiratet antrifft, ist die zweite Ehe gültig, und der erste Gatte wird nicht als Vater der Kinder betrachtet, welche aus der zweiten Ehe entsprossen sind (das Gegenteil bei den H.).

Wenn die Ehe nicht vollzogen ist, wird die Vaterschaft für die sechs Monate nach der Hochzeit geborenen Kinder nicht angenommen (das Gegenteil bei den H.).

Die von ihrem Gatten gesetzlich getrennte Mutter muß trotzdem ihre Kinder stillen (nicht bei den H.).

Der Gatte hat seine Frau nur dann zu erhalten, wenn er das ehefähige Alter erreicht hat (bei den H.: immer).

Der Gatte hat seine Frau auch dann zu erhalten, wenn sie sich auf einer nicht obligatorischen, aber von ihm gebilligten Reise befindet (nicht bei den H.).

Der Erbe schuldet Alimente nur einigen Verwandten des *de cuius* (bei den H.: einem viel weiteren Verwandtenkreise).

Die unwiderruflich verstoßene Frau gewinnt ihre vollkommene Bewegungsfreiheit zurück (die H. legen ihr gewisse Beschränkungen auf).

Der Vormund darf nicht das Vermögen seines Mündels als Pfand für seine eigenen Schulden benutzen (bei den H.: er darf).

Auch auf anderen Gebieten sind die Mälikiten viel humaner als die anderen:

Dem Abtrünnigen wird vor seiner Hinrichtung eine gewisse Zeit zur Buße gewährt.

Die verwundeten Rebellen werden nicht hingerichtet.

Der Blutpreis wird unter den Zahlungspflichtigen nicht in gleiche Quoten, sondern der Zahlungsfähigkeit der einzelnen entsprechend geteilt.

In allen diesen Dingen dekretieren die Hānafiten das Gegenteil.

Außerdem gilt es bei den Hānafiten nicht als Pflicht, die Tiere zu pflegen und nicht zu mißhandeln, sondern wird als bloße Ermahnung ausgesprochen.

In Steuerangelegenheiten liefert die mālikitische Schule viel logischere und naheliegendere Normen als die hanafitische:

Der Abtrünnige schuldet die Steuer für den seiner Apostasie vorhergehenden Zeitraum.

Auch der Minderjährige und der unter Aufsicht Stehende muß die Steuer bezahlen.

Die Erben haben für die Steuer aufzukommen, die der Verstorbene nicht entrichtet hatte.

Die Warensteuer muß nur bei Verkauf der Waren bezahlt werden und nicht für die Zeit, während deren sie im Magazin lagern.

Die Steuer auf Kredite soll nicht vor deren Einlösung entrichtet werden.

Das Steuerjahr wird nicht unterbrochen, wenn man das besteuerte Objekt absichtlich zerstört.

Der säumige Steuerzahler hat die Steuer zu bezahlen, auch wenn er während der Verzögerung seine Güter verliert.

Man darf sich der Steuerpflicht nicht durch Verkauf oder Schenkung und nachträgliche Wiedererwerbung der Güter entziehen.

Die hanafitische Anschauung ist hier überall entgegengesetzt.

Andere von der mälikitischen Schule aufgestellte Normen offenbaren einen größeren Sinn für das Opportune und Praktische, als die entsprechenden der Hanafiten:

Die Eheschließung ist auch ohne Anwesenheit von Zeugen gültig, vorausgesetzt, daß sie notorisch ist.

Es ist erlaubt, die Bienenschwärme, und ebenso die an einem Baume befindlichen oder auch nur zukünftigen Früchte zu verkaufen; ja sogar alle Früchte eines Baumes mit Ausnahme eines Astes desselben.

Es ist erlaubt Brot zu verleihen.

Das schon entrichtete Pfand kann auch für neue Schulden garantieren.

Das Mandat muß in Gegenwart von zwei Zeugen aufgetragen werden.

Ausschließlich auf Kredit fundierte Handelsgesellschaften sind unerlaubt.

Bei Besitzergreifung eines besitzlosen Grundstücks müssen ganz deutliche Zeichen angebracht werden.

Die Bürgschaft für das Erscheinen bei Gericht ist erlaubt, wenn auch nicht in der äußerst gesteigerten Form des klassischen Beispiels von Damon und Phintias.

Wir geben nun ein anderes Beispiel dafür, wie die Hanafiten in zwei analogen Fällen irrtümlich zwei ganz entgegengesetzten Kriterien folgen:

Die usurpierten Materialien können von ihrem rechtmäßigen Eigentümer nicht mehr zurückgefordert werden, wenn der Usurpator sie in einem von ihm aufgeführten Bau verwendet hat; dagegen behaupten die Mälikiten, daß sie zurückgefordert werden können.

Hier scheint vielleicht die Auffassung der Hanafiten juristischer, weil sie mit der Entscheidung der XII Tafeln übereinstimmt:

“*tignum iunctum aedibus vineaeve et concapit ne solvito . . .*”, ein Grundsatz, den Ulpian (*ad Edictum*) folgenderweise kommentiert:

“lex XII tabularum neque solvere permittit tignum furtivum aedibus vel vineis iunctum neque vindicare, sed in eum, qui convictus est iunxisse, in duplum dat actionem”; und den die justinianische Gesetzgebung wiederbestätigte (*Dig. XLVII, I pr.*).

Abgesehen davon, daß im muslimischen Recht das Eigentumsrecht fester als im römischen verankert scheint, müssen wir die hanafitische Vorschrift als unvernünftig beurteilen, der gemäß der Usurpator verurteilt wird, nicht das duplum des Materialienwertes zu bezahlen, wie die XII Tafeln dekretieren, sondern eine dem Verlust, den er erleiden würde, wenn er gezwungen wäre, die Materialien zurückzustellen, gleichwertige Summe.

Mittels eines ganz entgegengesetzten Kriteriums entscheiden die Hanafiten, daß der Usurpator eines Feldes gezwungen werden kann, die schon gesäeten Samen herauszunehmen, während ihm die Mälikiten gestatten, die Ernte abzuwarten, um dann eine entsprechende Pacht zu entrichten.

Gewiß ist diese Entscheidung, welche erlaubt, die Ernte zu bewahren, weit logischer als jene der Hanafiten, welche dem Usurpator die Materialien überläßt, ihn jedoch zwingt, eine dem Schaden gleichwertige Summe zu bezahlen, welchen er erlitte, wenn er gezwungen würde, die usurpierten Materialien aus seinem Bau herauszureissen.

Was die Rechtspflege betrifft, finden wir das mälikitische System von dem Gedanken einer größeren Würde und Sicherheit geleitet.

Im Gegensatz zu den Hanafiten fordert es:

Der Richter muß ein *Jurisperitus* (*mudjtahid*) sein, darf sich nicht dem Handel widmen und nicht aus eigener Kenntnis heraus urteilen.

Die *Probitas* der Zeugen muß immer im Vorhinein erforscht werden.

Die Zurückweisung eines Zeugen kann ohne genaue Begründung nicht angenommen werden.

Die Überweisung eines Prozesses an einen anderen, kompetenteren Richter ist ohne Einschränkung gestattet.

Und was den Sinn der Gerechtigkeit betrifft:

Jede Verpflichtung gegenüber den nicht mohammedanischen Untertanen (*dimmi*) muß ausnahmslos eingehalten werden.

Die mit den *dimmi* eingegangenen Verpflichtungen werden aufgehoben, im Falle jene ihre Pflichten versäumen, auch wenn sie sich nicht in offenem Aufstand befinden.

Die abtrünnige Frau muß auf dieselbe Weise wie der Mann bestraft werden.

Auch die Frau, welche mit einem Geisteskranken Fornicatio begeht, hat bestraft zu werden.

Die größere oder geringere Juristizität eines Systems ist nur dann zu beurteilen, wenn man auch seiner Angemessenheit gegenüber den Prinzipien, welche die Kultur leiten, in der es Verwendung findet, Rechnung trägt.

Aus den folgenden Beispielen wird klar hervorgehen, daß das mälikitische System den Grundsätzen des Islām viel konformer ist als das andere.

Tatsächlich schreibt es im Gegensatz zu dem hanafitischen folgendes vor:

Der während der Pilgerfahrt abgeschlossene Ehevertrag ist ungültig.

Dem Ungläubigen ist es absolut verboten durch das Heilige Land des Islām hindurchzuziehen und irgendwo in eine Moschee einzutreten, und auch der Bau von Tempeln der *dimmi* ist in der Nähe der Städte verboten.

Die Frau ist nicht zur richterlichen Funktion zugelassen, und ihre Zeugenschaft ist nur mit großen Beschränkungen zulässig.

Die religiösen Stiftungen (*waqf*) sind auch ohne Bestätigung der Behörden gültig.

Man kann nicht ein *waqf* zu seinem eigenen Vorteil festsetzen.

Fornicatio ist auch der Geschlechtsverkehr mit der nicht unwiderruflich verstoßenen Gattin.

Der Diebstahl wird bestraft, auch wenn der bestohlene Teil die Anklage zurückzieht und ebenso wenn der Dieb Besitzer des gestohlenen Objekts werden sollte, gemäß dem islāmischen Grundsatz der Unwiderruflichkeit der dem Dieb gebührenden Strafe (*hadd*).

Die Erben können nicht mehr ihre Genehmigung für das während der Krankheit des *de cuius* von diesem erlassene Legat zurückziehen. Ihr Eigentumsrecht über die Erbschaft hat näm-

lich nach mohammedanischen Grundsätzen schon während der Krankheit des Erblassers begonnen, weshalb ihre Verzichtleistung auf eine schon ihnen gehörige Sache rechtskräftig war.

Die Gattin hat das Recht auf Lösung der Ehe, wenn der Gatte sie nicht zu erhalten imstande ist. Die Hanafiten dagegen beanspruchen daß sie, ohne Lösung der Ehe, arbeiten solle, um sich selbst zu erhalten, ein Gedanke, welcher der mohammedanischen Auffassung über die ökonomischen Beziehungen zwischen Ehegatten ins Gesicht schlägt.

Andererseits nähert sich das mālikitische System mehr dem römischen, z. B. wo es im Gegensatz von dem hanafitischen:

eine Unterscheidung macht zwischen den glaubwürdigeren und weniger glaubwürdigen Zeugen;

dem Vater erlaubt, für den noch nicht geschlechtsreifen Sohn die Ehescheidung zu fordern;

auch der Schriftprobe eine gewisse Bedeutung zuerkennt; in gewissen Grenzen die *Praescriptio* annimmt.

Wir könnten noch viele andere Normen zur Stütze unserer Behauptung anführen. Jene Normen, die für das Gegenteil sprechen könnten, bilden einen unbedeutenden Prozentsatz, auch wenn wir sie ohne weitere Diskussion annehmen wollten.

Aber auch die noch unvollständige hier vorgeführte Beispielsammlung ist mehr als ausreichend, um mit voller Sicherheit zu behaupten, daß unter den mohammedanischen Rechtssystemen dasjenige, welches den ersten Prinzipien des Islām am treuesten blieb und aus diesen die für das reale Leben notwendigen Regeln zu schöpfen sich bestrebte, das juristisch exakteste und sozial vollkommenste und fortgeschrittenste Ergebnis lieferte.

Bisher hatte aber niemand auf diesen juristisch-sozialen Vorrang der mālikitischen Schule über die anderen muslimischen Rechtsschulen hingewiesen.

BERICHT ÜBER DIE ARABISCHEN STUDIEN IN RUSSLAND WÄHREND DER JAHRE 1914—1920¹.

VON

W. EBERMANN (Leningrad).

I. Der *Islām* (Religionsgeschichtliches).

Prof. BARTHOLD schildert in einem populären Buche unter dem Titel *Islām*² die Geschichte und gibt eine Charakteristik der Religion Muhammeds. Das Buch enthält manches Wichtige für den Fachgelehrten. Es wird z. B. die Geschichte der muslimischen Schule

¹ [Die Herren Dozenten an der Universität Leningrad Dr. E. BERTHELS und Dr. W. EBERMANN haben es übernommen, in den *Islamica* regelmäßig über die den Sprachen und den Kulturen der islamischen Hauptvölker gewidmeten Studien in Rußland zu berichten, Herr Dr. BERTHELS über die iranistischen und turkologischen und Herr Dr. EBERMANN über die arabistischen. Der erste, den Zeitraum von 1914 bis 1920 umfassende Bericht des Herrn Dr. EBERMANN liegt hier vor. Ein entsprechendes Referat des Herrn Dr. BERTHELS wird in Heft 3 folgen. Die Berichte fangen mit 1914 an, weil namentlich allerlei während des Weltkriegs und in den unmittelbar darauf folgenden Jahren erschienene wichtige Arbeiten russischer Orientalisten den abendländischen Fachgenossen völlig unbekannt geblieben sein dürften. Im nächsten Jahrgang der *Islamica* werden die Berichte die Studien der Jahre 1921 bis 1927 behandeln, und in den weiteren Jahrgängen werden sie sich immer mit dem eben abgelaufenen Jahre befassen, also „Jahresberichte“ sein. Die Herren Berichtersteller werden mit ihren Referaten, wie wir nicht zweifeln, den Beifall all der zahlreichen abendländischen Orientalisten finden, die kein Russisch verstehen und denen daher die so reiche orientalische Literatur Rußlands im wesentlichen verschlossen sein muß. Aber auch ihre russischen Kollegen werden ihnen Dank wissen, Dank dafür daß sich durch diese Berichte der Wirkungskreis ihrer Forschungen außerordentlich erweitern wird.

Die Schriftleitung.]

² БАРТОЛЬДЪ, В. В., *Исламъ. Общій очеркъ*. Сер. „Кругъ знанiя“, изд-во „Огнъ“, Petrograd 1918, 98 SS. 8^o, mit 7 Abbildungen.

(*Kuttāb*, pl. *Katātīb*) und Hochschule (*Madrassa*) gegeben. Letztere soll im 10. Jahrh. aus Zentralasien, wo sie nach dem Typus der buddhistischen Vihara entstand, sich allmählich bis zum fernsten Westen verbreitet haben. Es ist auch möglich, daß diese muslimische *Madrassa* auf die westeuropäische Schule einen Einfluß gehabt hat. Die englischen Colleges sind der *Madrassa* am ähnlichsten. Im Kapitel über den muslimischen Mystizismus werden manche interessante Fragen gestellt, u. a. über den gegenseitigen Einfluß von christlichem und islamischem Mystizismus. Es kann kaum Zufall sein, daß 'Abd al-Qādir al-Ġilānī († 1166) Zeitgenosse von BERNHARD VON CLAIRVAUX († 1153) war, d. h. daß zur selben Zeit, im 12. Jahrh., in christlichen und muslimischen Ländern ein gelungener Versuch gemacht wurde, dem Mönchtum ernstere ethische Forderungen aufzuerlegen. Das Kapitel über islamische Dogmatik enthält ein äußerst interessantes Bild der *Mihna* (= Inquisition) des 9. Jahrh. Es ist sehr schwierig, über das an neuen kulturhistorischen Daten reiche Buch zu referieren; am besten würde wohl eine Übersetzung dieses Buches die westeuropäischen Fachgelehrten mit ihm bekannt machen.

Der Frage über die Šābier widmete BARTHOLD einen Artikel¹, worin er die Ergebnisse der klassischen Arbeit CHWOLSONs auf Grund neuen Materials kritisch durchforscht. In Hinsicht auf die Bedeutung von \sqrt{huf} und $\sqrt{sb'}$ beweist er, daß dieselben Leute, welche für sich und ihre Freunde Hanifiten hießen, für ihre Feinde Šābier waren. Die Quellen und der Ursprung, wie auch die Lehre des Šābismus — Hanifitentums wird wohl für immer im Dunkel bleiben. Die Bedeutung des Wortes Šābier im Sinne von „Baptist“ war den Arabern möglicherweise nicht bekannt. Die Ähnlichkeit von *Hanif* und *Banū Hanifa* ist wahrscheinlich nicht bloß eine zufällige. Die Bedeutung des Wortes *Hanif* = Muslim hinderte es nicht, daß das Wort einen neuen Sinn erhielt: man nannte Šābier und Hanif die Vertreter aller Religionen, außer der christlichen, mosaischen, muslimischen und zoroastrischen. So wurden auch die südmesopotamischen Mandäer und die nordirāqischen Heiden Šābier genannt. Es wird ein Bild des Kulturlebens dieser beiden Šābiergemeinden gegeben. Die wichtigste Zeit für die nördliche Ge-

¹ *Къ вопросу о сабиѣхъ. Мусульманскій Миръ*, Jahrgang I. Lief. 1. Издание Росс. Академіи Наукъ, Petrograd 1917, S. 33 bis 52. (Von dieser Zeitschrift ist nur eine Lieferung erschienen.)

meinde war die Regierungszeit al-Ma'mūn's. Die Renaissance des harrānischen Heidentums fiel mit der *Šu'ūbijja*-Bewegung zusammen, und sie erlitt das Schicksal der meisten *Šu'ūbijja*-Bewegungen: nur Persien gelang es, eine Nationalliteratur zu schaffen; alle übrigen nationalen Regungen gegen den Islām und das Arabertum sind spurlos verschwunden. Dasselbe gilt auch für das harrānische Heidentum. Vielleicht sind einige Einflüsse desselben unter den Jezīdis zu finden.

Der religiösen Bewegung des Muhammed ibn 'Alī aš-Šālme-gānī, mit dem Beinamen Ibn Abi 'l-'Azāqir, unter dem Chalifen ar-Rāḍī, ist eine andre Arbeit BARTHOLDs gewidmet¹. Der Verfasser führt ein seltenes Dokument an — den authentischen Brief des genannten Chalifen an den sāmānidischen Emīr Naṣr ibn Ahmed, welcher in Jāqūt's *Iršād* (Bd. I, S. 298) aufbewahrt geblieben ist. BARTHOLD collationiert den erwähnten Brief mit dem Texte Ibn al-Aṭīr's, welcher den Ibn Abi'l-'Azāqir betreffenden Teil seiner Geschichte auf Grund der Ergebnisse gerichtlicher Untersuchung verfaßte. Ferner hat BARTHOLD Nachrichten über die Gönner des Ibn Abi'l-'Azāqir, seine Lebensumstände und die Titel seiner für uns verloren gegangenen Werke gesammelt.

Mit dem späten Islām beschäftigt sich Prof. A. SCHMIDT: sein großes Buch² über 'Abd al-Wahhāb aš-Ša'rānī muß für epochemachend gehalten werden. 1912 wurde in einer russischen Zeitschrift³ gesagt, daß die russische wissenschaftliche Literatur nichts

¹ *Къ исторіи религіозныхъ движеній X вѣка. Извѣстія Россійской Академіи Наукъ*, 1918, S. 785—798.

² ШМИДТЪ, А. Э., *'Абд-ал-Ваххѣб-аш-Шарані* († 973/1565 г.) и его книга разсѣянныхъ жемчужинъ, St. Petersburg, 1914. Типографія Имп. Академіи Наукъ. Напечатано по опредѣленію Факультета Восточныхъ Языковъ СПб. Университета. XVI + 252 + 47 (Übersetzung) + 10 (arabischer Text) SS. 4°. Arabisch: كتاب الدرر المنثورة في زيد العلوم المشهورة تأليف القطب الرباني والعارف الصدائي سيدي عبد الوهاب الشعراني اعاد الله من بركاته امين، اغتنى بطبعة و تصحيحه وحقه بسيرة الشيخ المؤلف اسكندر شبيبت مدرّس اللغة العربية في كتيبة بطرسبرج الامبراطورية — طبع في مدينة سانت بطرسبرج المتكرسة بمطبعة دار العلوم سنة 1914 المسيحية.

Anzeigen und Rezz.: КРАЧКОВСКІЙ, И. Ю., im *Журналъ Министрства Народнаго Просвѣщенія*, 1915, April, S. 388—400;

HUART, CL., im *J. A.* XI série, tome IX, n° 2, mars-avril 1917, S. 350—351.

³ *МІ* (St. Petersburg 1912) Bd. I, Heft 1, S. 2.

enthält, was im Gebiete der islāmischen Religion als ein Fortschritt der Wissenschaft gelten könne; aber seit dem Erscheinen der Arbeit BARTHOLDS über den Chalifen¹ und SCHMIDTs erwähneter Arbeit kann diese Meinung nicht mehr als gerecht gelten. Das Buch SCHMIDTs zerfällt in drei Teile: 1. einen literar-historischen mit der Biographie und der Übersicht über die Werke des ägyptischen Šéhs; 2. einen islamistischen, mit der Charakteristik seiner Lehre im Zusammenhang mit der allgemeinen Evolution des Islāms und 3. die Ausgabe und Übersetzung eines Traktates aš-Ša'rānī's, des *Kitāb ad-durar al-manṭūra fī subad al-'ulūm al-mašhūra*. Der wohl wichtigste Teil der Arbeit ist der mittlere. Seinerseits enthält er drei Abschnitte: Die Beziehungen des Šéhs zum *Fiqh* (S. 108 bis 134); zur Dogmatik (S. 134 bis 160) und zum *Taṣawwuf* (S. 160 bis 208). Der mittlere Teil der Arbeit endigt mit einem Bilde der sozialen Tätigkeit des Šéhs, welcher ein Freund der armen unterdrückten Fellāhen und Handwerker gewesen ist. Als Anhang zu dieser Arbeit teilte KRATSKHowsky², damals Priv.-Doz., einige Nachrichten mit, über eine Handschrift der St. Petersburger Universität (Ms. O. 703), das Werk Muḥammed al-Maliḡi's *Kitāb taḍkirat uli 'l-albāb fī manāqib aš-Ša'rānī sejjid 'Abd al-Waḥḥāb* enthaltend, wo etliches Wichtige über die Biographie des ägyptischen Šéhs angeführt wird, manche Folgerungen SCHMIDTs endgültig bestätigend.

Wieder mit dem späteren Islām beschäftigt sich SCHMIDT in einer kleineren Arbeit: *Neue Data zur Frage über die vermutliche Erwähnung des Namens Muḥammeds in Mose's Pentateuch*³. Wie bekannt, war Muḥammed überzeugt, daß er die Mission der früheren Propheten fortsetze. Dieser Gedanke unterstützte ihn in den Momenten, wo er über die Echtheit seiner Mission Bedenken hatte (*Qur'ān* X 94). Der Verfasser gibt eine Aufzählung der Namen, welche den heiligen Büchern des N. und A. T. beigelegt werden, wie im *Qur'ān* so auch bei den späteren muslimischen Autoren. Die eigentliche Bekanntschaft der Muslime mit dem A. T. be-

1 *алифъи Султанъ*. Ebendasselbst, Heft 2, S. 203—226; Heft 3, S. 345—400. Vgl. jetzt *Der Islam* VI (1916), S. 330—412 C. H. BECKER, *Barthold's Studien über Kalif und Sultan*, und *RMM*, Bd. 59 (1925), S. 282—283.

2 КРАТСКОВСКИЙ, П. Ю., *Одинъ изъ источниковъ для биографіи аш-Ша'рані*. *Зап.* Bd. XXII (Petrograd 1915), S. 283—290.

3 ШМИДТЪ, А. Э., *Новыя данныя по вопросу о мнимомъ упоминаніи имени Мухаммеда въ Пятикнижіи Моисея*. *Зап.* XXIV (1919), S. 1—28.

ginnt erst seit der 'Abbāsidenzeit, in welcher viele Renegaten den Islām annahmen. Ibn Quteiba will in Deut. XVIII, 18—19 eine Prophezeiung über Muḥammed sehen. Die Versuche, einige *Qur'an*-Stellen mit Bibelzitaten zu belegen, sind nicht älter als aus dem 3. Jahrh. d. H. Die islāmische Tradition enthält die Sage, daß im Pentateuch Muḥammeds Name erwähnt werde. Nach SCHMIDT handelt es sich hier nicht um einen biblischen Namen, seinem Sinne nach dem Namen Muḥammeds gleich, sondern um einen dem Wort Muḥammed ähnlichen hebräischen Wortlaut. Aber die muslimischen Apologeten versuchten es, im biblischen Text den Namen Muḥammeds oder ein diesem Namen dem Sinne nach gleiches Wort zu finden. Der Verfasser deutet auf einen solchen spät-islāmischen Versuch, welcher deswegen interessant ist, weil er es wagt, mit semasiologischen Beweisen zu arbeiten. Das ist das كتاب البحث الصريح في إيمان هو الدين الصحيح des Šeḫ Zījāda ibn Jahjā (18. Jahrh.). Die Worte Sach. VIII 23 מִי־יֵהוּדָה werden durch Hamūd = Mahmūd = Muḥammed übersetzt. Diese Übersetzung wird durch Jes. IX 6 u. 7 belegt. SCHMIDT gibt den arabischen Text der VII. *Šahāda* dieses Werkes arabisch und russisch. Dem Texte liegt die Moskauer Hs. des Lazarewsky-Instituts zugrunde. Der Verfasser konnte wegen des Krieges die Tübinger Universitäts-handschrift (Seybold n° 21) nicht benutzen.

II. Geschichte, Kulturgeschichte und Hilfswissenschaften.

Während der Jahre 1912—1915 war in der russischen wissenschaftlichen Literatur ein Streit über die Frage, ob die fränkischen Nachrichten über den Austausch von Gesandtschaften zwischen Karl dem Großen und Hārūn ar-Rašid glaubwürdig wären. Die Frage wurde nach vieljähriger Ruhe von neuem von Prof. BARTHOLD gestellt in der Arbeit: *Karl der Große und Hārūn ar-Rašid*¹, über welche schon in *Der Islām* III 409f. referiert ist. Nach dem Erscheinen der Arbeit BARTHOLDS, der die Frage im negativen Sinne löste, folgte die Veröffentlichung der Arbeit von Prof. WASSILIEFF², welche unter demselben Titel, wie BARTHOLDS Aufsatz, die Frage bejaht. Eine kurze Rezension darüber erschien in *Der Islām* (IV,

¹ БАРТОЛЬДЪ, В. В., *Карлъ Великій и Харунъ ар-Рашидъ. Христіанскій Востокъ*, Bd. I, Heft I. St. Petersburg 1912, S. 69—94.

² ВАСИЛЬЕВЪ, А. А., *Карлъ Великій и Харунъ-ар-Рашидъ. Византійскій Временникъ*, Bd. XX (1913). St. Petersburg 1914, S. 63—116.

333f.), welche den deutschen Leser mit der Arbeit WASSILIEFFS bekannt machen kann. Im Jahre 1915 kehrte BARTHOLD zu demselben Thema zurück, indem er eine neue Arbeit *Zur Frage über die fränkisch-muslimischen Beziehungen* veröffentlichte¹. Nach BARTHOLD ist es sehr schwierig, in den einseitigen Berichten über Austausch von Gesandtschaften zu entscheiden, ob der Eindruck von denselben der Wirklichkeit entspricht. Es wird eine Reihe von Beispielen gegeben, wo Kaufleute und Reisende sich als offizielle Vertreter ausgaben; dem Herrscher konnte es nur schmeicheln, daß seine Macht und sein Ruhm auch in entlegenen Landen bekannt seien und daß aus denselben zu ihm Gesandtschaften geschickt würden. Ferner behauptet BARTHOLD, daß in der Geschichte des Orients sehr oft der methodologische Fehler gemacht wird, die jetzige Bedeutung Europas auf alle Zeiten zu übertragen. Nur durch diese Voraussetzung erklärt sich die Bestrebung französischer Gelehrter, denen sich WASSILIEFF anschließt, eine Analogie zwischen dem Verhältnis Hārūn ar-Rašid's zu Karl dem Großen und den türkisch-französischen gegenseitigen Beziehungen im 16.—17. Jahrh. durchzuführen. WASSILIEFF beweist seine Meinung über die Zuverlässigkeit der fränkischen Chronisten durch dreierlei Argumente: 1. Die freundlichen Beziehungen zwischen den Franken und Arabern wurden durch gemeinsame Interessen der beiden Nationen hervorgerufen; 2. die Berichte über die äußeren Umstände dieser Beziehungen haben das Aussehen vollständiger Zuverlässigkeit; 3. die Wirksamkeit Karls in Palästina konnte ohne Bewilligung von Seiten des Chalifen nicht stattfinden, und der Bericht vom Protektorat Karls über das Grab des Herrn und das heilige Land wird durch die darauffolgenden Ereignisse in diesen Gegenden bestätigt. BARTHOLD erwidert darauf: 1. Schon Maṣṣūr machte keinen Versuch, sich Spanien untertänig zu machen. Es läßt sich kaum glauben, daß der Chalif aus Feindschaft gegen die spanischen Omajjaden sich zu solch einem gefährlichen Schritt entschieden hätte, wie das Bündnis mit einem christlichen Kaiser gegen ein muslimisches Land. Dasselbe gilt für Karls Bündnis mit dem Oberhaupt des Islāms gegen den oströmischen christlichen Kaiser, welcher als politisches Oberhaupt der gesamten christlichen Welt angesehen wurde. Die Kaiser-

¹ БАРТОЛЬДЪ, В. В., *Къ вопросу о франко-мусульманскихъ отношеніяхъ*. Христіанскій Востокъ, Bd. III, Heft III, S. 263—296 (1915).

würde Karls wird bei den muslimischen Autoren, selbst bei Mas'ūdī, welcher weite Kenntnisse besaß, gar nicht erwähnt. 2. In den Berichten über die Gesandtschaften Pipins und Karls zum Chalifen ist es seltsam, daß nur die Rückkehr, nicht auch die Aussendung der Gesandten erwähnt wird; auch wird nichts über schriftliche Dokumente berichtet, obgleich solche beim Austausch von Gesandtschaften zwischen Karl und Byzanz, Byzanz und dem Chalifat und sogar im arabischen Bericht über eine fränkische Gesandtschaft im Anfang des 10. Jahrh. (*RSO* 1911, IV, 81—86) erwähnt werden. Dieser Umstand flößt Bedenken ein, ob die fränkischen und arabischen Gesandtschaften wirklich von den Oberhäuptern der beiden Reiche ausgesandt waren. Es scheint auch auffällig, daß die Gesandtschaft des Chalifen nicht in Begleitung eines Patriarchen oder Bischofs, sondern zweier lateinischer Mönche ankam. Bei dem niedrigen kulturellen Niveau der fränkischen Gesellschaft, das BARTHOLD durch die Art des Berichtes über den Elefanten, der zu Karl gebracht wurde, als bewiesen ansieht, ist es sehr wohl möglich, daß Karl und sein Staat sich nicht vollständige Rechenschaft gaben, wer denn eigentlich zu ihm vom Chalifen gekommen war und in welchem Auftrag. Die Ankunft einer Gesandtschaft aus einem so entlegenen Lande mußte Karl besonders schmeicheln. 3. Die fränkischen Chronisten bringen die Beziehungen Karls zum Patriarchen von Jerusalem vom Jahre 799 nicht mit den Gesandtschaften zum Chalifen in Zusammenhang. WASSILIEFF glaubt, daß unter den Beziehungen Karls zu Palästina schon *eo ipso* Beziehungen Karls zu Hārūn gemeint sind. BARTHOLD hält es für unwahrscheinlich, daß die muslimische Regierung den Verkehr zwischen ihren christlichen Untertanen und den ausländischen Herrschern genau kontrollierte. Bekanntlich hat der kanonische Verkehr zwischen Jerusalem und den autokephalen orthodoxen Kirchen niemals aufgehört. Die palästinischen Christen konnten Almosen (*eleemosyna*) von einem christlichen Herrscher frei empfangen, aber die Macht (*potestas*) blieb in den Händen der muslimischen Regierung. Nach den fränkischen Chroniken soll Karl eine gewisse *potestas* über Palästina von Seiten des Chalifen sich angeeignet haben; über die Grenzen dieser *potestas* sind neuerdings verschiedene Meinungen ausgesprochen worden; die Meinung WASSILIEFFS ist wohl die radikalste. Nach ihm soll Karl das Recht innerer Verwaltung über christliche Anstalten in Palästina und über die christ-

lichen Untertanen des Chalifen ohne Unterschied ihrer Sprache erworben haben; der Patriarch von Jerusalem wurde Vertreter des neuen Protektors der palästinischen Christen. Indes, erwidert BARTHOLD, wurden die Beziehungen Karls zum Patriarchen von Jerusalem und zu den lateinischen Mönchen Palästinas durch den Papst wie vordem vermittelt. In Palästina sind keine Bevollmächtigte Karls vorhanden gewesen. Im Jahre 808 wird nichts von einer Bautätigkeit Karls in Palästina erzählt. WASSILIEFF behauptet, daß die palästinischen Christen bis zum Ende des 11. Jahrh. die Früchte der Tätigkeit Karls genossen. Nach BARTHOLD fällt die erste und letzte Christenverfolgung unter Hārūn in dasselbe Jahr 807, wo Karl in Aachen zum Protektor des Grabes des Herrn ausgerufen wurde. Es muß noch bewiesen werden, daß die Lage der Christen im Chalifat, im 9. Jahrh. besser als im 7. und 8. gewesen ist; tatsächlich war es anders, weil die für die Christen schwierigen Zeiten unter Mutawakkil (847—861) in das 9. Jahrh. fallen, und die Lage der Christen sich allmählich verschlechterte, vielleicht in Zusammenhang mit dem Anwachsen der Bildung unter den Muslimen, bei welchem der Staat weniger als früher der Dienste der Christen zur Bekleidung allerlei staatlicher Ämter bedurfte. Mit dem Beginn des Streites über das *Filioque* würde ein fränkisches Protektorat über Palästina eine Plage gewesen sein, welche in den ost-christlichen Quellen nicht unerwähnt geblieben sein könnte.

In einer Arbeit unter dem Titel: *Das bronzene Kesselchen vom Jahre 559 d. H.*¹ sucht INOSTRANZEFF zu beweisen, daß das Kesselchen, welches seinerzeit dem Grafen A. A. BOBRINSKY gehörte, jetzt in der staatlichen Eremitage zu Leningrad aufbewahrt wird und von N. WESSELOWSKY veröffentlicht² wurde, von Ismailiten-Assassinen angefertigt, für Rāšid ad-Dīn Sinān ibn Suleimān, einen wichtigen Vertreter derselben im 12. Jahrh., bestimmt und 8 Monate vor dem „Tage der Auferstehung“ oder „dem Feste des Fastenendes im Ramadān“, welches am 17. Ram. 559 auf dem Hippodrom von Alamūt gefeiert wurde, vollendet wurde. Auf

¹ ИНОСТРАНЦЕВЪ, К. А., *Бронзовый котелокъ 559 года Хиджры. Извѣстiя Имп. Археолог. Коммиссiи*, Lief. 60, S. 48—62 (1915).

² Н. И. ВЕСЕЛОВСКIЙ, *Герметический бронзовый котелокъ 559 года хиджры, 1163 л. по Р. X.* СПб. 1910, vgl. noch *Meisterwerke Muhammedanischer Kunst* Band II, Tafel 143^a, jetzt noch H. GLÜCK und E. DIEZ, *Die Kunst des Islam*, Berlin 1925, Taf. XXXIV u. SS. 442 u. 579.

dieser Auffassung der Inschrift des Kesselchens beruht die Erklärung der Abbildung einer männlichen Figur zwischen zwei Drachenköpfen auf dem Kesselchen, in welcher INOSTRANZEFF eine Parallele zu einem ähnlichen Relief auf dem Bagdāder *Bāb at-tilasm* sieht. Die männliche Figur kann ein Bildnis von Ḥasan, dem vierten Herrscher von Alamūt sein, die beiden Drachenköpfe könnten seine politischen Gegner in Ost und West — die Selgūqiden und Fāṭimiden — symbolisieren. Ebenso könnten die beiden Drachen auf dem Relief vom J. 618 d. H. des *Bāb at-tilasm* die beiden Feinde des Chalifen Nāṣir's — den Chwārezmschāh Muḥammed und die syrischen Assassinen bedeuten. Zum Schluß sucht INOSTRANZEFF die beiden Drachen auf der Ortoqidenmünze Qara Arslān's (cf. LANE POOLE, *Coins of the Urtuqi Turkumans*, table IV, n° 6) mit den erwähnten Drachenköpfen des Kesselchens in Verbindung zu bringen und vermutet, daß die Ortoqiden geheime Assassinenfreunde waren.

In Zusammenhang mit dieser letzten Vermutung steht ein anderer Artikel INOSTRANZEFF's: *Die Charputer Inschrift von A. H. 561*¹, in welchem er den unlesbaren Teil der Inschrift n° 9 auf Taf. XI in VAN BERCHEM's *Arabischen Inschriften aus Armenien und Diyarbekr*² auf Grund des *Abjad* ergänzt, um in den Buchstaben die Jahreszahl 561 nochmals bestätigt zu finden.

In einer Schrift *Die kufischen Münzen des Schatzes von Perejaslaw*³ beschreibt R. VASMER 34 noch nicht publizierte Dirheme aus dem Schatze, welcher 1912 im Kirchdorfe Deniss des Kreises Perejaslawl gefunden wurde. Besonders interessant sind einige bujīdische Münzen.

Das populäre Buch BARTHOLD's: *Die Kultur des Muḥammedanismus*⁴ stellt eine Parallele zu seinem *Islām* dar. Das Buch BAR-

1 ИНОСТРАНЦЕВЪ, К. А., *Хартутская надпись 561 года Хиджры*, Извѣстія Им. Академіи Наукъ 1916, S. 1805—1808.

2 *Abhandlungen der Kön. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse*, N. F. IX, 3, 18—22.

3 ФАСМЕРЪ, Р. Р., *Купфическія монеты Переяславскаго клада*, Извѣстія Им. Археологической Комиссіи, Lief. 51, S. 1—50, mit 1 Tafel.

4 БАРТОЛЬДЪ, В. В., *Культура Мусульманства*, Общій очеркъ. Изд-во Юрид. Петроград 1918, 112 SS., mit 2 Karten und 10 Abbildungen. 8°. Eine tatarische Übersetzung dieses Buches von ĠAMAL WALIDOFF ist in Kazan erschienen.

THOLDS enthält ein Vorwort über die Begriffe „muslimische“ und „arabische“ Kultur, „Orient“ und über den Unterschied zwischen nahem und fernem Orient und sechs Kapitel: 1. „Der christliche Orient und seine Bedeutung für den Islām“; 2. „Der Beginn des Chalifats und der arabischen Kultur“; 3. „Bagdād und das fernere Kulturleben der Araber“; 4. „Die persische Kultur und ihr Einfluß auf andere Länder“; 5. „Die mongolische Eroberung und ihr Einfluß auf die persische Kultur“; 6. „Die Muslimenwelt seit dem 15. Jahrh.“ Das für das große Publikum bestimmte Buch würde wohl, in westeuropäische Sprachen übersetzt, auch manchem Fachgelehrten interessant sein, weil es etliche bis jetzt unbearbeitet gebliebene Seiten der muslimischen Kulturgeschichte (besonders in den Kapiteln 4 und 5) beleuchtet. Ebenfalls wichtig sind die Abschnitte, welche den Türken gewidmet sind.

A. KRYMSKY ließ 1914 eine dritte Ausgabe seiner *Geschichte der Araber und der arabischen Literatur*¹ erscheinen. Das Buch zerfällt in drei Teile: I. Arabische Literatur (schöne Literatur, Philologie, Geschichte, Erdkunde, Mathematik und Astronomie, Medizin und Naturwissenschaft, Philosophie, religiöse Literatur); II. Geschichte der Araber (alte Geschichte Südarabiens, Muḥammed, der Islām, Geschichte des Chalifats, Quellen und Handbücher zur Geschichte des Chalifats, Anhang: die Wāḥābiten); III. Geschichte der Araber in Spanien und der afrikanischen Mauren. Das Buch ist für Studien der Anfänger sehr empfehlenswert.

III. Literaturgeschichte.

Das wichtigste in den Jahren 1914—1920 ist wohl im Gebiete der Geschichte der Literatur und zwar im Gebiete der Geschichte der arabischen Poesie geleistet.

Als bahnbrechend muß die Untersuchung KRATSKHOKOWSKYS über den Dichter al-Waʿwā² samt einer Textausgabe seines *Dīwāns*

¹ КРЫМСКИЙ, А. Е., *Исторія Арабовъ и арабской Литературы, статической и духовной* (Корана, фикха, суны и пр.). Новое переработанное издание. Части I—III. Москва 1914. *Труды по Востоковедению, издаваемые Лазаревскимъ Институтомъ Восточныхъ языковъ*, Lieferung XV, Teil I—III.

² КРАЧКОВСКИЙ, И. Ю., *Абб-а-Фараджъ ал-Ваʿва Дамасскій*. Материалы для характеристики поэтического творчества. Petrograd 1914. Типографія Имп. Акад. Наукъ (Изданія Факультета Восточныхъ Языковъ

mit russischer Übersetzung gelten. Jedes Kapitel gibt Neues in den besprochenen Gebieten der islāmischen Literatur- und Kulturgeschichte. Da eine Übersicht der Kapitel dieses Buches von Prof. ZETTERSTÉEN in deutscher Sprache schon gegeben worden ist¹, erlaube ich mir hier eine Liste der Thesen KRATSCHKOWSKYS zu seiner Magisterdissertation anzuführen.

Allgemeine Thesen.

1. Als nächstliegende Aufgabe der wissenschaftlichen Arbeiten im Gebiete arabischer Poesie muß das Studium schon zugänglich gewordenen Materials, nicht nur die Ausgabe nichtedierter Quellen gelten.

2. Das Studium arabischer Poesie muß auf den Methoden beruhen, welche für alle literarhistorischen Studien unentbehrlich sind; diese Methoden sind am besten in den Werken des verstorbenen russischen Literarhistorikers A. N. WESSELOWSKY und seiner Schule formuliert.

Spezielle Thesen.

3. Die literarischen Theorien arabischer Gelehrter gründen sich am häufigsten auf die Analyse der Werke früherer Zeiten und können deshalb nicht immer als Material zur Charakteristik ihres Verhaltens zur Schöpfung zeitgenössischer Dichter dienen.

4. Die Frage über die Echtheit der Gedichte, welche den nach-islāmischen Dichtern zugeschrieben werden, muß ebenso kritisch

Имп. Петрогр. Унив. n° 41); XII + 378 + 15f SS.; arabisch: هذا ديوان شعر أبي الفرج محمد بن احمد الشيباني الملقب بالوواء الدمشقي، جمعه واعتنى بتصحيحه و طبعه و ترجمته الى اللغة الروسية نشرًا الفقير المقر بالعجز والتقصير اغناطيوس كراتشكوفسكى مدرّس العربية بالمدرسة الكنيّة الامبراطورية في بطرسبرج، وقد طبع على نفقات قسم اللغات الشرقية من المدرسة المذكورة بمطبعة بريل في مدينة لينين المحروسة سنة ١٩١٣ المسيحية الموافقة لسنة ١٣٣١ الهجرية.

Rezz.: ШИНАТЪ, А. Э., in *Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія*, 1915, August, S. 387—406;

D. S. M(argoliouth) in *JRAS*, 1915, p. 821;

Prof. ZETTERSTÉEN in *MO*, Vol. XII, fasc. 2 (Upsala 1918), p. 171—172;

L. CHEIKHO in *Machriq*, XXII^e année, n° 6 (1924), p. 475;

M. ARIF EL-NACADI, *Aperçu sur le célèbre poète damascain Alwawā* in *La Revue de l'Académie Arabe*, 1924, n° 8—9, p. 339—348.

Vgl. noch *RMM* 1924, p. 253.

1 *MO* Bd. XII, S. 171—172.

behandelt werden, wie die Frage über die Echtheit vorislāmischer Gedichte.

5. Beim Studium des arabischen metrischen Systems ist bis jetzt die Geschichte einzelner Metra und ihrer Formen nicht berührt worden.

6. Mit Hilfe der historischen Methode kann nachgewiesen werden, daß einige Metra unter fremdem Einfluß entstanden und vielleicht von außen her angenommen worden sind.

7. Bestimmte Metra und einige Formen derselben sind für die resp. traditionelle oder neue Richtung charakteristisch.

8. Die sog. *licentiae poeticae* spiegeln häufig die Eigenartigkeiten des Dialektes des Dichters wieder und sind nicht als Beweis seiner ungenügenden Verstechnik anzunehmen.

9. Der Beiname *al-Wa'wā's* kommt wahrscheinlich von seiner Marktausrufberufung her.

10. Sein Tod fällt in die siebziger Jahre des 4. Jahrh. d. H., nicht in die neunziger, wie die arabischen und europäischen Gelehrten angenommen haben.

11. In den Werken *al-Wa'wā's* ist keine Angabe, daß er seinen Geburtsort jemals verlassen hätte; die geographischen Namen, welche in seinen Gedichten vorkommen, müssen wohl als rhetorische Formeln, nicht als Widerspiegelung realer Lebensumstände gelten.

12. Nach seinen religiös-politischen Ansichten ist *al-Wa'wā* Anhänger der šī'itischen Partei, wie auch die Dynastie der syrischen Ḥamdāniden.

13. Die bis auf uns gelangten Handschriften der Gedichte *al-Wa'wā's* zerfallen in drei Gruppen, welche auf zwei uns näher unbekannte Redaktionen zurückgehen.

14. Das berühmte Gedicht *قالت عن يدها*, welches dem Chalifen Jazīd und *al-Wa'wā* zugeschrieben wird, gehört in seiner Gesamtheit weder dem Chalifen, noch *al-Wa'wā*.

15. Die gegenseitige Beziehung der Metra zueinander in den Gedichten *al-Wa'wā's* ist charakteristisch für die Dichter der neuen Richtung.

16. Einige Formen der Metra geben Varianten, welche im traditionellen System nicht erwähnt werden.

17. Der Reim in den Gedichten *al-Wa'wā's* gestattet zu vermuten, daß das strophische Gedicht viel früher entstanden ist, als dies bis jetzt angenommen wurde.

18. Nach den rhetorischen Hilfsmitteln, wie auch nach den poetischen Figuren, der Form und dem Inhalt, zerfallen die Gedichte al-Wa'wā's in zwei Gruppen: große Lobgedichte und kleine lyrische Gedichte von anakreontischem Inhalt.

19. Die Lobgedichte al-Wa'wā's sind nach dem traditionellen System gebaut; als charakteristisch für sein Schaffen müssen die Gedichte der zweiten Klasse gehalten werden.

20. In den Gedichten al-Wa'wā's, besonders in den traditionellen, zeigt sich der Einfluß Mutanabbī's und Abū Tammām's; der Einfluß anderer Dichter kann nicht genau festgestellt werden.

Diese Liste gibt eine Inhaltsübersicht des Buches; außerdem enthält es einige Exkurse, z. B. über den Šī'itismus der Ḥamdāniden-dynastie, welcher auf Grund der Gedichte Mutannabī's, Abū Firās' und schließlich auch al-Wa'wā's jetzt als von KRATSCHKOWSKY¹ für bewiesen gehalten werden muß; oder über die Echtheit der dem Chalifen Jazīd zugeschriebenen Versfragmente. Nicht minder interessant sind die Ansichten KRATSCHKOWSKYS über das Verhältnis der einzelnen Versmaße zueinander oder die detaillierte Auseinandersetzung der poetischen Figuren des besprochenen *Dīwāns*; würden wir eine solche Auseinandersetzung für andere arabische Dichter besitzen, so könnten wir entscheiden, was der Dichter selbst dem poetischen Schatz der Araber beigefügt und wie weit er sich der schablonenhaften Sprache der Dichter bedient hat.

Derselben Blütezeit der arabischen Dichtkunst unter Seif ad-Daula ist eine Schrift von ATTAJA und KRYMSKY gewidmet. *Die künstlerischen Vertreter der syro-mesopotamischen Grenze zur Zeit des byzantinischen Helden Digenis Akritas: der ritterliche Dichter Abū Firās und der Lobdichter Mutanabbī*²; unter diesem Titel wird ein Bild der Zeit Seif ad-Daula's gegeben, sodann folgen

1 Dieser Frage widmete KRATSCHKOWSKY eine Mitteilung in der Orientalischen Abteilung der Russ. Archäolog. Ges. (am 31. I. 1913); vgl. *Zap. B. XXII* (1913—1914), S. II.

2 КРЫМСКИЙ, А. Е., и АТТАЙ, М., *Художественные представители пограничной Сиро-Месопотамии времени византийского героя X века Дигениса Акриты: Поэт-витель Абу-Фирас (933—968) и Панигирист Мутанаббӣ (913—965)*; erschien in der Festschrift für A. N. WESSELOWSKY: *الشرقيات. Восточный Сборник в честь А. Н. Веселовского. Труды по Востоковедению, изд. Лазаревским Институтом Восточных Языков*, Lief. XLIII, Moskau 1914, S. 17—82.

die Lebensbeschreibungen des Abū Firās und des Mutanabbī samt einer ausführlichen Bibliographie und zahlreichen Übersetzungen; über Abū Firās wird vermutet, daß seine Gefangennahme den Grund zur Entstehung der Akritassage gegeben habe. Der wertvollste Teil im Mutanabbī-Abschnitt ist der Versuch einer objektiven Schätzung seiner Werke. Der Verfasser bedient sich der 1910 erschienenen Arbeit KRATSCHKOWSKYS *Mutanabbī und Abu 'l-'Alā*¹, welche die pessimistische Weltanschauung des ersteren hervorhebt und in ihr den Vorläufer der Stimmung Abu 'l-'Alā's sieht.

Prof. D. K. PETROFF² veröffentlichte bei Brill in Leiden eine Ausgabe des *Tauq al-ḥamāma* des berühmten Zāhiriten Ibn Ḥazm († 1064); dem arabischen Text geht ein französisches Vorwort voran³.

Von nicht minderem Interesse wie die Arbeit über al-Wa'wā sind die anderen Studien KRATSCHKOWSKYS im Gebiete arabisch-islāmischer Poesie. Einer neuen Handschrift des Asiatischen Museums, die Gedichte Du'r-Rumma's enthaltend, widmete er 1917 eine Beschreibung⁴. Die Frage über den Verfasser des Kommentars bleibt offen; vermutlich wird an ihm die Familie an-Negīramī mitgearbeitet haben. Die Redaktion des Textes der Verse kann vom Philologen Abū 'Amr herstammen. Nach Veröffentlichung der Ausgabe MACARTNEYS kehrte KRATSCHKOWSKY 1923 zum *Dīwān* Du'r-Rumma's zurück⁵. Er bemerkt, daß das Vorkommen von nur 4 Versmaßen im *Dīwān* für die klassische Stimmung des Dichters sehr

1 *Мутанаббӣ и Абъ-а' Алā*. — *Zap.* Bd. XIX, S. 1—52.

2 PETROF, D. K., *Abū-Muhammed-Alt-ibn-Hazm al-Andalusī, Tauq al-Ḥamāma*; publié d'après l'unique manuscrit de la Bibliothèque de l'Université de Leide par . . . Mémoires de la Faculté des Lettres de l'Université Impériale de St. Pétersbourg, Vol. 119. St. Pétersbourg — Leide 1914. XLIV + 1 + 172 pp. Arabisch: كتاب فيه الرسالة المعروفة بطوق الحمامة في الالفه والالاف تأليف ابى محمد على بن حزم الاندلسى عفا الله عنه وغفر له. وللمسلمين، طبع في مطبعة بريل في مدينة ليدن سنة 1914.

Rezz.: D. S. M(argoliouth) in *JRAS* 1915, p. 821;

IGN. GOLDZIEHER in *ZDMG* LXIX, 1915, S. 192—207.

3 Deswegen wird über das Vorwort nicht referiert, sondern seiner nur Erwähnung getan.

4 КРАЧКОВСКИЙ, Н. Ю., *Новая рукопись стихотворений Зур-Руммы*. Извѣстия Росс. Академіи Наукъ 1918, S. 369—380.

5 *Даван Зур-Руммы и петроградская рукопись*. Известия Росс. Академіи Наук 1923, S. 149—156.

charakteristisch ist. Ebenso ist es auffallend, daß Ibn al-Mu'tazz in seinem *Kitāb al-badī'* nur einmal ein *Badī'*-Beispiel dem Du'r-Rumma entnimmt, dagegen zitiert er Imra' al-Qais und al-A'sā je sechsmal. Ebenso klassisch bleibt Du'r-Rumma im Vorwurf seiner Verse; er kennt nicht die Weinlieder; in seiner Zeit pflegten die Dichter Ru'ba und al-'Ağğāğ die *Reğez*-Form; er geht ihnen in dieser Form nach; für seine Zeit war es neu, daß er eine *Qaṣīda* (n° 24) in Form eines Rätsels dichtete. Die poetischen Figuren erscheinen bei ihm islamisiert (vgl. z. B. den *Nasīb* mit der Beschreibung der Ruinen eines *Masğid* n° 50,2 und 67,5). Die Petersburger Handschrift des *Dīwāns* hängt mit der Mailändisch-Konstantinopolitanischen Handschriftengruppe zusammen. Die Handschrift des Asiatischen Museums hat nach dem Erscheinen der englischen Ausgabe ihren Wert nicht verloren. Es werden zum Schluß einige Verbesserungen in Text und Kommentar nach der Hs. mitgeteilt.

Aus dem Nachlaß des Barons V. R. ROSEN hat KRATSCHKOWSKY die russische Übersetzung des vegetarianischen Gedichtes Abu'l-'Alā's herausgegeben¹ nebst dem arabischen Text (عَدُوْتُ (مَرِيضٍ) الْعَقْلِ الْقَصَائِمِ). Den beiden Übersetzungen des verstorbenen ROSEN, einer prosaischen und einer poetischen, folgen einige Erklärungen über $\sqrt{k}sf$ V in Vers 11. Es wird die pessimistische Meinung ROSENS mitgeteilt, nach welcher wir in Abu'l-'Alā nicht mit einem Denker, sondern vielmehr mit einem Philologen zu tun haben, bei welchem das Streben nach rhetorischen Kunstgriffen scheinbar originelle Gedanken hervorruft, zuweilen ohne Anteil seines Willens. ROSEN hat öfters die Meinung ausgesprochen, daß Abu'l-'Alā eine so schwülstige und pretiöse Form für seine *Luzūmijjāt* nicht gewählt haben würde, wenn er die Ideen seiner Werke obenan gestellt hätte.

In einem andern Artikel gibt KRATSCHKOWSKY die Beschreibung der interessantesten arabischen Handschriften in der Alexandrinischen Stadtbibliothek, welche er während seines Aufenthaltes in Ägypten besichtigte². Unter ihnen sind die *Dīwāne* der Dichter Salāma ibn Ġandal und 'Umar al-Maḥḥār. Die Kopie des ersten

¹ Переводъ одного прогнанаго стихотворенія Абъ-а- 'Ала. *Зар.* Bd. XXII (1915), S. 291—301.

² Арабскія рукописи юродской библиотеки въ Александрии и диванъ 'Омара а-Маḥḥара. *Зар.* Bd. XXII (1915), S. 1—30.

übergab KRATSKHOKOWSKY dem Prof. L. CHEIKHO, welcher damals die Verse Salāma's im *Machriq* zu drucken begonnen hatte. KRATSKHOKOWSKY korrigiert CHEIKHO in betreff des Datums der Alexandriner Handschrift; nach ihm soll die Hs. 593, nicht 493 geschrieben worden sein. Der zweite *Diwān* ist für den Verfasser das Zentrum seiner Interessen. Der Dichter muß zwischen 704 und 710 d. H. gestorben sein. Es wird eine Liste der Überschriften über den Gedichten des *Diwāns* gegeben, welche über die literarischen Verhältnisse der Zeit Einsicht geben. Das Hauptinteresse in den Werken des Dichters liegt in seinen *Muwaššahāt* und *Azğāl*. In dieser Art der Dichtkunst soll al-Mahhār einen hervorragenden Platz eingenommen haben¹. KRATSKHOKOWSKY führt einige Gedichte al-Mahhār's an, u. a. das Gedicht mit der Beschreibung der Stadt Ḥamā. Das Hauptsächliche in den Dichtungen al-Mahhār's ist die vulgäre Sprache seiner Gedichte, dank der er dem andalusischen Dialektdichter Ibn Quzmān und dem ägyptischen Ibn Sudūn gleichgestellt werden darf. Die Arbeit KRATSKHOKOWSKYS enthält auch einige *Azğāl* mit ihren charakteristischen Dialektformen.

Mit den Anfängen arabischer Poetik, welche wir im 9. Jahrh. in den Werken von Ibn al-Mu'tazz, al-Ġāhiz und Qudāma plötzlich aufgeblüht vorfinden, beschäftigt sich KRATSKHOKOWSKY im Artikel: *Ein Mu'taziliten-Traktat des 8. Jahrh. über das literarische Schaffen*². Er meint, daß man, um die Vorgeschichte der arabischen Poetik zu erforschen, die in späteren Werken zerstreuten Einzelheiten aufmerksam studieren muß. Als apokryph wird die Erwähnung eines indischen oder (mittel?)persischen Werkes über Rhetorik in al-'Askari's *Kitāb as-sinā'atāin* (S. 14f.) angesehen. KRATSKHOKOWSKY wendet seine Aufmerksamkeit der *Ṣaḥīfa* des Bišr ibn al-Mu'tamir zu, eines mu'tazilitischen Denkers, welche in vier Quellen aufbewahrt ist: bei al-Ġāhiz, al-'Askari, Ibn Rašiq und az-Zubeir ibn Bakkār³. Die Textausgabe KRATSKHOKOWSKYS, welcher eine russische Übersetzung beigegeben ist, verbessert die

1 M. HARTMANN (*Das arabische Strophengedicht*) machte aus al-Mahhār zwei Dichter (n^o 113 u. 114).

2 КРАТСКОВСКИЙ, И. Ю., *Му'тазилитский трактатъ VIII вѣка о литературномъ творчествѣ. Извѣстія Росс. Акад. Наукъ* 1919, S. 441—450.

3 Prof. KRATSKHOKOWSKY hat mir neuerdings mitgeteilt, daß die *Ṣaḥīfa* noch im 'Iqd (II, 157) enthalten ist.

fehlerreiche Ausgabe LEANDERS in einer Schrift Ibn Bakkār's (MO X, 1916, p. 95—97, n° 16).

Über eine neue, vom Asiatischen Museum im Jahre 1915 erworbene Hs. des V. Bandes des Geschichtswerks Ibn Miskaweihi's berichtet KRATSCHKOWSKY¹, indem er hervorhebt, daß die Petersburger Hs. derselben Redaktion wie die Konstantinopolitani-sche angehört und von großem Nutzen bei einer künftigen kritischen Ausgabe Ibn Miskaweihi's sein wird, welche das Vorhandensein der photographischen Reproduktion in *Gibb Memorial Series* (vol. VII) aus der Liste der *pia desideria* der Wissenschaft nicht streicht. KRATSCHKOWSKY gibt als Probe die Varianten der Hs. im Briefe al-Muqtadir's und in der Erzählung über die ersten Erfolge der Būjiden und erörtert sodann eine Liste der Kapitel-Überschriften.

KRATSCHKOWSKY veröffentlichte und ergänzte eine unvollendet gebliebene Arbeit des Barons V. ROSEN, *Zu Fihrist I* ¹, 22². Es handelt sich um den Namen des Genealogen Lisān al-Ḥummara, welcher *Ibn* Lisān al-Ḥummara gelesen werden muß, was die Petersburger Universitätshandschrift (n° 98) des Wörterbuchs *Mağma' al-bahrain* des aš-Šağānī bestätigt, wo unter *Ḥmr* eine Glosse am Rande berichtet, daß in an-Nadīm's Autograph des *Kitāb al-Fihrist* der Name so geschrieben stand. Die Quellen sind zu spärlich, um zu entscheiden, ob der Name des genannten Genealogen 'Abd Allāh ibn Ḥuṣain oder Wiqā ibn al-Aš'ar war. Seine Lebenszeit fällt wahrscheinlich in die ersten drei Viertel des 7. Jahrh. Es sind von ihm, wie auch von andern frühislāmischen Genealogen, keine schriftlichen Werke erhalten.

Mehr zum Gebiet der russischen Literaturgeschichte gehört eine Notiz KRATSCHKOWSKY's über *Ein arabisches Zitat in einem Briefe Gribojedoff's*³. Unter anderen russischen Schriftstellern des 19. Jahrh. interessierte sich GRIBOJEDOFF für den Orient am meisten. Der Verfasser der Biographie GRIBOJEDOFF's berichtet über seine Studien der arabischen und persischen Sprache unter der Leitung

¹ Новая рукопись пятого тома истории Ибн-Мискавейха. Известия Им. Акад. Наук 1916, 539—546.

² БАР. В. РОЗЕНЪ, Къ Фихристу I, ¹, 22 (Съ дополненіемъ И. КРАЧОВСКАГО). Зап. Вд. XXIII (1916), S. 235—244.

³ КРАЧОВСКІЙ, И. Ю., Арабскія цитаты въ письмѣ Грибоѣдова. Известия Отдѣленія русскаго языка и словесности Росс. Акад. Наукъ Bd. XXIII (1918), Heft I, S. 188—194.

des Prof. DEMANGE im Jahre 1818. In einem Brief aus Tebriz vom Febr. 1820 führt GRIBOJEDOFF einen arabischen Vers an, welchen bis jetzt niemand richtig gelesen hat. KRATSCHKOWSKY stellt fest, daß das arabische Zitat ein zum Sprichwort gewordener Halbvers ist¹. Der Halbvers wird von GRIBOJEDOFF nicht ganz richtig transkribiert, was KRATSCHKOWSKY als Beweis dient, daß er bis 1820 sich nicht ernstlich mit der arabischen Sprache beschäftigt habe. Seine Studien unter DEMANGE sind nicht bewiesen, und die Kenntnisse GRIBOJEDOFFS müssen sich auf die persische Sprache und Literatur begrenzt haben.

Vereinzelt steht in der russischen arabistischen Literatur die Beschreibung KRATSCHKOWSKYS von einem südarabischen Amulett mit der Inschrift **𐤓𐤍𐤕 𐤓𐤕𐤕** aus der Sammlung von N. P. LI-CHATSCHEFF², welches der minäischen Periode angehören muß, was aus der Erwähnung Wadd's hervorgeht.

KRYMSKY und ATTAJA³ schenkten uns eine Untersuchung der muslimischen Überlieferungen über die christlichen heiligen Siebenschläfer von Ephesus. Nach einem literaturhistorischen Vorwort KRYMSKYs folgt eine reiche Sammlung von Übersetzungen hauptsächlich aus dem Arabischen, aber auch aus dem Persischen und Türkischen.

IV. Übersetzungen.

A. R. RASIM übersetzte die noch nicht ins Russische übertragenen *Mu'allagāt* des 'Amr ibn Kulthūm und des Zuheir⁴

¹ Der Halbvers stammt von Mutanabbī (vgl. *Dīwān*, ed. DIETERICI, S. 486, Vers 34^b).

² КРАЧКОВСКИЙ, И. Ю., *Южно-арабский амулет*. *Zap.* Bd. XXIV (1917), S. 91 bis 94.

³ *Семь спящих отроковъ Эфесскихъ*: а) А. КРЫМСКИЙ: Общий историко-литературный очеркъ сказанія; б) М. АТТАЯ и А. КРЫМСКИЙ: Переводы арабскихъ версій VII—XIII вв. (Оттискъ изъ IV тома „Древностей Восточныхъ“). *Труды по Востоковѣдѣнію издаваемые Даревскимъ Институтомъ Восточныхъ Языковъ*, Lief. 41, Moskau 1914, XVI + 70 SS. 8°.

⁴ РАСИМЪ, А. Р., *Изъ области старинной доисламской арабской поэзии*. Мо'аллака 'Амра ибнъ-Кюльеума и Мо'аллака Зокейра. Переводъ съ арабскаго. Erschien in der Festschrift für A. N. WESSELOWSKY, *الشرقيات*, S. 5—16.

Aus dem *Kitāb al-mahāsīn wa'l-addād* übersetzte A. BALAKIN¹ einige Geschichten über die weibliche Schlaueit und ihre schlimmen Folgen, welche für Folkloristen von Interesse sein können.

Prof. KRATSCHKOWSKY, der sich nicht nur mit arabisch-klassischer, sondern auch mit moderner arabischer Literatur beschäftigt, übersetzte eine Auswahl aus den Werken des arabischen Emigranten Amin Reihānī in Nord-Amerika²; den Übersetzungen ist ein Vorwort beigegeben, welches das Verständnis des arabischen Literaten von seiten russischer Leser erleichtern soll. Reihānī ist der fast einzige arabische Schriftsteller, der die Natur fühlt und liebt. KRATSCHKOWSKY gibt ein Bild der arabischen literarischen Renaissance im 19. Jahrh. nebst einer Darstellung der arabischen Emigrantenliteratur.

In einem Bibliophilenbuche, welches dem „Lobe des Buches“³ gewidmet ist, erschienen einige russische Übersetzungen arabischer Gedichte und arabischer Reimprosa in prosaischer (von Prof. KRATSCHKOWSKY) und in poetischer Form (von Prof. D. K. PETROFF), welche der Verherrlichung des Buches dienen.

Nach der Revolution entstand in Petersburg der Verlag „Wsemirnaja Literatura“ (= Weltliteratur), welcher Übersetzungen aus den verschiedensten Literaturen der Welt herausgegeben hat. In einem Sammelbändchen über „die Literaturen des Ostens“ gab KRATSCHKOWSKY eine meisterhafte Schilderung der *Arabischen Literatur*⁴, welche auf 10 Seiten ein vielseitiges Bild dieser komplizierten Erscheinung enthält.

Der genannte Verlag veröffentlichte bald darauf die erste russische Übersetzung *Hajj ibn Jaqzān's* des spanisch-arabischen

1 БАЛАКИНЪ, А., *Изъ „книги о хорошемъ и противоположномъ“ Псевдо-Джамъи*. Съ арабскаго. Ebendasselbst, S. 83—90.

2 АМИНЪ РЕЙХАНИ, *Избранныя произведенія*. Переводъ и примѣчанія П. Ю. КРАЧОВСКАГО. Огни. Одиннадцатая книга. Verlag „Огни“, Petrograd 1917, S. 127.

3 *Похвала Книгѣ. Тайное зеркало библиофиловъ*. Unter der Redaktion des Prof. J. A. ŠLJARKIN (ШЛЯПКИНЪ). въ Петроградѣ... въ лѣто Господне 1917, 119 + 2 SS. Den arabischen Schriftstellern und Dichtern sind SS. 77—83 gewidmet.

4 *Литература Востока*. Сборникъ статей, выпускъ первый. Изд-во „Всемирная Литература“. Петербургъ 1919, 68 + 4 SS. КРАЧОВСКИЙ, П. Ю., *Арабская Литература*, S. 24—33.

Philosophen Ibn Ṭufail¹. Der Übersetzer, ein leider jetzt jung verstorbener Schüler KRATSKOWSKYS, IWAN PL. KUZMIN, gibt im Vorwort eine Darstellung Spaniens und der arabischen Philosophie in Ost und West zur Zeit Ibn Ṭufail's. KUZMIN löst die Frage über den Einfluß Ibn Ṭufail's auf den *El Criticon* des BALTASAR GRACIANS im negativen Sinne, was jetzt, nach der Auffindung der gemeinsamen Quelle Ibn Ṭufail's und GRACIANS durch EMILIO GARCÍA GÓMEZ von KRATSKOWSKY in der Zeitschrift *Litteris* bestätigt wird².

Ferner erschien im selben Verlag ein Bändchen mit den Übersetzungen der Geschichte Ḥiqār's³ von KUZMIN und der Fabeln Loqmān's von SALLIER nebst einem Vorwort von KRATSKOWSKY⁴.

V. Christlich-arabisches.

Der Frage über die arabische Übersetzung der Bibel unter dem Chalifen al-Ma'mūn⁵ widmete KRATSKOWSKY einen interessanten Artikel. Dem Übersetzer eines religiösen Buches der Šābier, Aḥmed ibn 'Abd Allāh ibn Salām, schreibt *Fihrist* (r, 26 — r, 15) eine Übersetzung der Bibel ins Arabische zu. Es handelt sich um die Übersetzung wie des Alten (Torah, Propheten), so auch des Neuen Testaments (Evangelium, Jünger). An-Nadim glaubt, das Buch habe zum Schatz al-Ma'mūn's gehört. Es wird wohl, wie BAUMSTARK schon gesagt hat, die erste vollständige Übersetzung der

1 ИБН ТУФЕЙЛЬ, *Роман о Хайе, сыне Якзана*. Петербург МСМХХ. (Всемирная Литература.) Перевод ИВ. КУЗМИНА под редакцией И. Ю. КРАЧКОВСКОГО. Предисловие ИВ. КУЗМИНА, 108 + 4 SS. 8^o.

2 *Litteris*, vol. IV n^o 1 (March 1927, Lund) pp. 28—33. Ign. KRATSKOWSKY (rec.): EMILIO GARCÍA GÓMEZ. *Un cuento árabe, fuente común de Abentofail y de Gracián*. *Revista de archivos, bibliotecas y museos*. Año XXX — 1926. Madrid 1926, 100 pp.

3 Das literarische Schicksal dieser Geschichte des Ḥiqār ist 1915 von DURNOWO in einer eingehenden Monographie behandelt worden: НИК. ДУРНОВО: *Материалы и Исследования по старинной литературе: I. Къ исторіи повести объ Акиръ*. Moskau 1915, IV + 131 + 4 SS. f.

4 *Мудрость Хикара и басни Лукмана*. Переводы ИВ. ПЛАТ. КУЗМИНА и М. А. САЛЛЕ, под редакцией и с предисловием И. Ю. КРАЧКОВСКОГО. (Всемирная Литература, Lief. 54.) Petersburg 1920. (Государственное Изд-во), 80 SS. 16^o.

5 КРАЧКОВСКИЙ. И. Ю., *О переводъ Библии на арабскій языкъ при халифѣ ал-Ма'мунѣ*. *Христіанскій Востокъ*, Bd. VI (1918), S. 189—196.

Bibel ins Arabische gewesen sein. Aber BAUMSTARK irrt sich, daß wir nur vom 17. Jahrh. ein zweites Beispiel solcher Übersetzung hätten. Nicht jünger als vom 11. Jahrh. ist die dreibändige Hs., welche jetzt im Asiatischen Museum zu Leningrad aufbewahrt wird, einst dem Kaiser Nikolaus II. vom Patriarchen Gregorius IV. dargebracht. Die erwähnte Stelle des *Fihrist* fixiert das Datum der ersten Übersetzung ziemlich genau (unter al-Ma'mūn). Die beiden Vermutungen, Spuren früherer Übersetzung zu finden (Johannes von Sevilla A. D. 737 und der Jakobitenpatriarch Hanna A. D. 631 bis 648), scheitern, da nicht nur, wie bekannt, die erste, sondern auch die Bestätigung der Jakobiten, als von Jakobiten erdichtet, unhistorisch ist. Sicherer sind die Versuche, die Übersetzung der Bibel in die zweite Hälfte des 9. Jahrh. zu verlegen, da wir aus dieser Zeit auch datierte Hss. besitzen, Fragmente kanonischer und unkanonischer Bücherübersetzungen enthaltend. Es wird erwähnt, daß Ḥunein ibn Ishāq eine Übersetzung der Septuaginta verfertigte. Der Name des im *Fihrist* genannten Übersetzers läßt BAUMSTARK einen Irrtum begehen, vor welchem noch SPRENGER in den 60er Jahren warnte: der Übersetzer, Aḥmed ibn 'Abd Allāh ibn Salām, welcher Klient Hārūn ar-Rašīd's war, ist nicht der Sohn des 663 gestorbenen Gelehrten jüdischer Herkunft, 'Abd Allāh ibn Salām. Er kann aber aus der Familie desselben stammen, da ja die Kenntnis des Hebräischen bei einem Vollblutaraber selten vorkam. Interessant ist es, daß der russische Bischof Porphyrius (Uspensky) eine arabische Bibelübersetzung aus dem Hebräischen vom Jahre 205 der Araber, welche für al-Ma'mūn ausgefertigt war, im Katharinenkloster auf dem Sinai gesehen hat. Letzteres bestätigt, daß die Übersetzung der Bibel aus dem Hebräischen zu Zeiten al-Ma'mūn's stattfand.

KRATSKHOKSKY gehört eine Untersuchung über *Eine der melkitischen Versionen des arabischen Synaxariums* an¹. Der Verfasser beschreibt nach einer Photographie die Hs. n^o 417 nach GIBSON'S Liste der auf dem Sinai bewahrten Handschriften. Sie ist A. M. 6603 (= A. D. 1095) datiert und enthält ein Vorwort — die geheimnisvolle Ἀπολογία Εὐαγγελίου und die in zwei Hälften zerfallende melkitische (= orthodoxe) Version des Synaxariums. Es wird das Vor-

¹ Одни изъ мелкитскихъ версій арабскаго синаксара. Христианскій Востокъ, Bd. II, Lief. III (1914), S. 389—398.

wort in Text und russischer Übersetzung mitgeteilt. Ferner vermutet der Verfasser, daß wir im Namen Εὐαρίστος eine arabische Entstellung des Namens des berühmten Simeon Metaphrast besitzen.

Dem von GEORG GRAF herausgegebenen Abū Qurra widmete derselbe KRATSKHOKOWSKY eine Schrift unter dem Titel: *Theodor Abū Qurra bei den muslimischen Schriftstellern des 9.—10. Jahrh.*¹ Es handelt sich um zwei Stellen in al-Ġāhiz's *Kitāb al-ḥajawān* (I 38, 14—16; 39, 22) und im *Fihrist* an-Nadīm's (24, 8—9). In der letzten Stelle muß für ابو قرة Abū Qurra ابو قرة gelesen werden.

Zur Frage über die St. Georg-Legende kehrte KRATSKHOKOWSKY nochmals² im Artikel: *Abū Ḥudēifa al-Buḥārī und die Legende über St. Georg den Sieger* zurück³. In al-Mufaḍḍal's *Fāḥir* wird der Ausdruck „martern wie den Georg“ erklärt. Die Geschichte geht auf Ishāq ibn Bīṣr den Quraišiten zurück, welcher mit Abū Ḥudēifa al-Buḥārī identisch ist. Über diesen berichtet Jāqūt in seinem biographischen Wörterbuche. KRATSKHOKOWSKY gibt die Übersetzung der betreffenden Stelle Jāqūt's, welche die Unzuverlässigkeit Abū Ḥudēifa's als Berichterstatter bestätigt. Abū Ḥudēifa's Bericht über St. Georg beruht auf Wahb ibn Munabbih's bekannter Version.

*Das gesegnete Feuer nach dem Berichte al-Bīrūnī's und anderer muslimischer Schriftsteller des 10.—13. Jahrh.*⁴ — so betitelte KRATSKHOKOWSKY eine Schrift, welche die nicht edierte Stelle der Chronologie Bīrūnī's über das gesegnete Feuer in der Auferstehungskirche zu Jerusalem in Text und Übersetzung nach der 1912 von SALEMANN beschriebenen Hs. des Asiatischen Museums mitteilt. Ferner werden die Erwähnungen des heiligen Feuers der Christen bei al-Ġāhiz, Ibn al-Qāṣṣ (*Dalā'il al-qibla*⁵), Mas'ūdī

¹ *Θεόδωρ Αβή-Κυρρα у мусульманских писателей IX—X века*. Ebendasselbst, Bd. IV, Lief. III (1916), S. 301—309.

² Mit derselben Frage hat sich KRATSKHOKOWSKY in einer Schrift: *Legenda o sv. Georgii Pobedonosca v arabskoi redakcii* beschäftigt, welche in der Zeitschrift *Живая Старина* Bd. XIX, Lief. III, S. 215—232 (1910) erschien.

³ *Абū-Ḥудейфа бухарец и легенда о св. Георгии Победоносце*. Ebendasselbst, Bd. IV, Lief. II (1916), S. 171—179.

⁴ *Благодатный огонь по рассказу ал-Бирюни и других мусульманских писателей X—XIII вв. Христианский Восток*, Bd. III, Lief. III (1915), S. 225—242. (Ein Auszug daraus erschien in den *Сообщения Православного Палестинского Общества* 1915, Bd. XXVI, S. 220—221.)

⁵ Es handelt sich um die arabische Nachricht aus einer Hs., welche Ġ. ŠAFĀ besitzt und welche im *Machriq* 1913, XVI, 378—379 zitiert ist. Der Besitzer wollte in ihr das *Kitāb al-Ma'rifa* des Abu' l-'Abbās Ahmed ibn Abl Ahmed sehen.

(*Murūğ* und *Tanbīh*), Ibn al-Qalānisi, 'Alī al-Harawī, Jāqūt (s. v. *Qumāma*), al-Ġaubarī, Ibn al-Ġauzī, al-Qazwīnī und Muġīr ad-Dīn angeführt. Alle diese Nachrichten sind keine persönlichen Berichte, außer den Berichten Ibn al-Ġauzī's und der Quelle, aus der al-Bīrūnī schöpft. Man kann sogar Spuren einer literarischen Bearbeitung wahrnehmen. Bei Ibn al-Ġauzī kann man einige Notizen sehen, welche an die gegenwärtige Feier der Einweihung des Feuers beim Grabe des Herrn erinnern. Allen Quellen, außer al-Bīrūnī, ist die Tendenz gemeinsam, im Wunder einen Betrug zu sehen. Bīrūnī, welcher von einem gewissen Farağ ibn Šāliḥ aus Bagdād seine Nachrichten schöpft und wahrscheinlich die *Dalā'il al-qibla* des Ibn al-Qāṣṣ gekannt hat, berichtet über den interessanten Umstand, daß der Feier nicht nur der *Mu'adḍin* der *Ġāmī'*-Moschee, der Imām und der Verwalter der Stadt beiwohnten, sondern selbst in den Moscheen, wie auch selbstverständlich in den Kirchen, die Lampen vom gesegneten Feuer angezündet wurden, daß man in die Hauptstadt über die Zeit der Erscheinung des heiligen Feuers schriftlich berichtete und daraus allerlei Omina über die Ernte ersah.

Der Geschichte der Eparchie von Emessa in Syrien ist eine Skizze gewidmet¹, welche vom Archidiaconus THOMAS DĪBU AL-MA'LŪF russisch wiedergegeben ist. Der Verfasser gründet sich leider nicht immer auf erste Quellen, sondern schöpft sein Material auch aus späten Werken. Die russische Wiedergabe kann man nicht gelungen nennen.

Den kirchlichen Feiern im orthodoxen Osten ist ein populäres Buch von Prof. A. A. DMITRIEWSKY gewidmet².

VI. Jüdisch-arabische Literatur.

Von sehr großer Bedeutung für die Geschichte der semitischen Sprachwissenschaft und für die Geschichte der jüdisch-arabischen Literatur ist der II. Band der Studien Prof. KOKOWZOFFS im Gebiete mittelalterlicher hebräischer Philologie³. Er enthält folgende Kapitel:

1 АРХИДИАКОНЪ ТОМА (ДИБУ-МАЛУФЪ), *Эмесская епархія въ Сиріи. Историческій Этюдъ*, Петроградъ 1916, 27 SS. Einige Anmerkungen sind „I. I. S.“ signiert (= Prof. Iw. Iw. SOKOLOFF).

2 ДМИТРИЕВСКИЙ, А. А., ПРОФ., *Церковныя торжества въ дни великихъ праздниковъ на Православномъ Востоку*, Bd. II. Petrograd, s. a., 192 SS., mit 44 Abbildungen. Verlag des Palästinavereins.

3 КОКОВЦОВЪ, П. К., *Въ Исторіи Средневѣковой Еврейской Филологіи и Еврейско-Арабской Литературы*, II. Новые матеріалы для ха-

1. Das *Kitāb an-nuṭaf* von Jehūda Ḥajjūḡ.
2. Samuel Nagid als Forscher der hebräischen Sprache und als Exeget.
3. Zur philologischen Tätigkeit Mose Ibn Ġiqitilla's und Jehūda ibn Baḷ'am's.

Anhang I: Varianten zum Text des *Buches des Vergleiches* von Ibn Barūn und einige neue Zitate.

Anhang II: Arabische Verse in den erhaltenen Teilen des *Buches des Vergleiches* von Ibn Barūn.

Im jüdisch-arabischen Teil wird folgendes in jüdischer Schrift herausgegeben:

1. Fragmente des *Kitāb an-nuṭaf* von Jehūda Ḥajjūḡ.
2. Fragmente des *Kitāb at-taḡkīr wa't-ta'nīt* von Mose Ibn Ġiqitilla.
3. Die hebräische Übersetzung und Fragmente des arabischen Originals der philologischen Traktate von Jehūda Ibn Baḷ'am.
4. Fragmente des *Kitāb al-muwāzana* von Isaak Ibn Barūn.
5. Fragmente des vergleichenden Traktates von R. Nathanael.
6. Ergänzende Fragmente aus dem *Kitāb an-nuṭaf* von Jehūda Ḥajjūḡ.
7. Fragmente aus dem *Kitāb al-istiḡnā'* von Samuel Nagid.

Der russische Teil des Buches enthält eine eingehende Analyse des *Kitāb an-nuṭaf* des „Hauptes der Grammatiker“, Jehūda Ḥajjūḡ, dessen Verdienst darin liegt, daß er das Gesetz des dreikonsonantischen Wortstammes fürs Hebräische anerkannte und die Überpflanzung der arabischen philologischen und grammatischen Methode auf hebräischen Boden begonnen hat. Die Theorie der drei Radikale ist in seinen zwei Büchern *Kitāb al-af'āl dawāt hurūf al-līn* und *Kitāb al-af'āl dawāt al-miṣlāin* entwickelt. Der Phonetik widmete er das *Kitāb at-tanqīḥ*. Tanhūm Jerūsalmī erwähnt ein viertes Werk des Ḥajjūḡ, das *Kitāb an-nuṭaf*, welches selbst dem Ibn Ġanāḥ unbekannt geblieben ist. Einige Fragmente desselben sind in der Öffentlichen Bibliothek

рактистики Иехуды Хайюджа, Самуила Нагида и некоторых других представителей еврейской филологической науки в X, XI и XII вв. Петроград 1916, XII + 241 + 224 SS.

Vgl.: POZNANSKI, SAMUEL, New Material on the History of Hebrew-Arabic Philology during the X—XII Centuries. *JQR*, vol. XVI, n° 3, pp. 237—266.

zu St. Petersburg erhalten. Es sind kurze Notizen zu den נביאים, welche KOKOWZOFF ausführlich behandelt. Er kommt zu dem Ergebnis, daß sie das von Hājūg in seinen zwei Hauptwerken gesagte ergänzen und wiederholen und daß das Buch deswegen, als wenig Neues enthaltend, von den hebräischen Philologen der folgenden Jahrhunderte nicht einmal erwähnt wird. Zum Schluß gibt KOKOWZOFF eine gelungene Würdigung des großen hebräischen Philologen, dank dem ja durch Vermittlung mittelalterlicher jüdischer Philologie der Begriff des Stammes eines Wortes aus der arabischen in die europäische Wissenschaft hinüberwanderte.

Samuel Nagid (starb 1055), der erste *Kātib* des zairidischen Emīr von Granada Ḥabbūs (1019 bis 1038) und dessen Sohnes Bādīs (1038 bis 1073), ist der zweite Philologe, mit welchem sich KOKOWZOFF ausführlich beschäftigt. Dem Titel nach sind drei arabische Werke Nagid's bekannt: *Rasā'il ar-rifāq*, *Kitāb al-ḥuḡḡa* und *Kitāb al-istiḡnā'*. KOKOWZOFF stellt fest, daß sie in der angeführten Reihenfolge erschienen sind; daß die beiden ersten Werke Polemik gegen Ibn Ḡanāh enthalten; daß der letztere auf die *Rasā'il* mit dem *Kitāb at-taṣwīr* antwortete, worauf Samuel Nagid sein *Kitāb al-ḥuḡḡa* schrieb; daß aber die beiden Hauptwerke der beiden großen jüdischen Philologen — das *Kitāb at-tanqīḥ* Ibn Ḡanāh's und das *Kitāb al-istiḡnā'* Nagids — frei von aller Polemik und rein wissenschaftlich und der systematischen und ausführlichen Auslegung der hebräischen Grammatik und Rede gewidmet sind. Es gelang Prof. KOKOWZOFF Bruchstücke des *Kitāb al-istiḡnā'* in der Öffentlichen Bibliothek aufzufinden. Dank diesem glücklichen Funde ist es jetzt möglich festzustellen, daß das *Kitāb al-istiḡnā'* zwischen 1045—1053 angefertigt wurde und in 22 Abteilungen, nach der Zahl der hebräischen Buchstaben, eingeteilt war, daß es ein großes und außerordentlich ausführliches Wörterbuch darstellte, dem Typus der neuen europäischen hebräisch-biblischen Wörterbücher sich nähernd. Ferner gibt KOKOWZOFF eine Übersicht der grammatischen Ansichten Samuel Nagid's, den folgenden Fragen gewidmet: 1. Imperfektum des Passivs des Qal; 2. Sinn und Benennung der Niph'al-Form; 3. Infinitive (*Maṣḍars*); 4. Verbalwurzeln וָעָ וָעָ; 5. Verbalwurzeln וָעָ וָעָ; 6. Verbalformen רָעַן וָעָ וָעָ; 7. die transitiven Verba, welche 3 Objekte regieren; 8. das المفعول من احوله im Hebräischen; 9. das المفعول من احوله im Hebräischen. Weiter werden vereinzelte Bemerkungen Nagid's über allerlei

Fragen der hebräischen Grammatik mitgeteilt. Es folgen darauf die Ansichten Nagid's über die Partikel. Nagid ist ein Philologe von großer schöpferischer Begabung. Viele schwierige Probleme der hebräischen Sprachwissenschaft entschied er richtig lange vor dem Entstehen der modernen Wissenschaft der hebräischen Philologie. Seine Fehler sind die Fehler seiner Zeitgenossen — *non hominis vitium, sed saeculi*. Ferner folgt eine Übersicht der exegetischen Ansichten Nagid's, in welchen er sich an den wörtlichen Sinn des biblischen Textes hält; nur in zweiter Linie bedient er sich des übertragenen Sinnes.

In das Ende des 11. Jahrh. gehören die beiden Philologen aus derselben spanisch-jüdischen Schule, Mose ibn Ġiqitilla und Jehūda Ibn Bal'am. Die Monographie des ersteren unter dem Titel *Kitāb at-taḏkīr wa't-ta'nīf* enthält eine Übersicht über die Nomina, welche unregelmäßige Flexion haben. Ibn Bal'am gehören 3 philologische Werke an, welche arabisch geschrieben waren, auf uns aber nur in hebräischer Übersetzung gekommen sind. Es sind: 1. das *Kitāb at-taḡnīs*; 2. das كتاب حروف المعاني الموجودة في القرآن und 3. das *Kitāb al-af'āl al-muṣtaqqa min al-asma'*. Die hebräische Übersetzung aller drei Monographien erschien in europäischen Ausgaben; KOKOWZOFF betont aber die Unzuverlässigkeit der Übersetzungen, von der er sich auf Grund eines Vergleiches der erhaltenen arabischen Textfragmente mit der hebräischen Übersetzung überzeugete. Für den Arabisten enthält das Buch KOKOWZOFFS viel Interessantes, hauptsächlich in den reichen und ausführlichen Fußnoten. Besonders ist es für denjenigen wichtig, der sich mit den einheimischen arabischen Grammatikern und der grammatischen Theorie der Araber beschäftigt.

VII. Handschriftenkataloge.

Die arabischen Handschriften, welche ins Asiatische Museum vom kaukasischen Kriegsschauplatz gelangten¹, hat KRATSCHKOWSKY beschrieben. Die ganze Sammlung enthält ungefähr 1289 Handschriften, unter welchen die Mehrzahl (1050) arabisch ist. Im ersten Teil der Beschreibung gibt der Verfasser eine allgemeine Einleitung über den Wert der ganzen Sammlung und über die wert-

¹ КРАЧКОВСКИЙ, И. Ю., *Арабскія рукописи, поступившія въ Азіатскій Музей Росс. Академіи Наукъ съ Кавказскаго фронта, Извѣстія Росс. Акад. Наукъ* 1917, S. 913—949.

vollsten Exemplare. Die Sammlung ist für eine türkische Provinz des 15.—19. Jahrh. sehr charakteristisch; sie erinnert an die Sammlung MARSIGLI in Bologna und an die vom Asiatischen Museum erworbene Sammlung IWANOFF aus Buḥārā. Die Mehrzahl der Handschriften ist religiösen Inhaltes; ihnen schließen sich logische, dialektische, grammatische und rhetorische an. Die Dichtkunst ist durch einen *Diwān* 'Umar Ibn al-Fāriḍ's und Kommentare zur *Burda* und zur *Hamzija* vertreten. Geschichtliche Werke fehlen gänzlich. Viele Handschriften haben einst der Familie al-Ḥālidī gehört, welche eine gewisse Rolle im Leben des Naqšbendī-Ordens spielte. Chronologisch fallen die Handschriften in die drei letzten christlichen Jahrhunderte; nur die ältesten Handschriften reichen ins 6. und 7. Jahrh. d. H. zurück. Es werden die wichtigsten Handschriften aufgezählt. Der mittlere Teil der Arbeit enthält eine alphabetisch geordnete Liste der Handschriften. Endlich werden die nach ihrem Inhalt geordneten unvollständigen Handschriften der Sammlung aufgezählt.

Fünfzehn Korane, welche von dem Akademiker TH. I. USPENSKY in Trapezunt gesammelt waren, beschreibt KRATSKHOKOWSKY in einer speziellen Schrift¹. Sie alle gehören dem 19. Jahrh. an und sind von zwei Schulen von Kalligraphen angefertigt: der des Abū Ibrāhīm Edhem und der des Muṣṭafā Ḥilmī.

Der Sammlung des Patriarchen Gregorius IV. von Antiochia, welcher seine Handschriften 1913 dem Kaiser Nikolaus II. darbrachte², widmete KRATSKHOKOWSKY kurz nach der Revolution eine kleine Notiz, um sie möglichst schnell für die Wissenschaft zu retten. Jetzt sind sie dem Asiatischen Museum übergeben.

Ebenfalls KRATSKHOKOWSKY verdanken wir eine wertvolle Beschreibung der aus dem Nachlaß des Barons V. R. ROSEN ins Asiatische Museum der Russischen Akademie der Wissenschaften übergegangenen Papiere³. Es sind 154 Nr.Nr., welche in 14 Abteilungen eingeteilt sind: 1. wissenschaftliche Arbeiten und Notizen; 2. Vorträge und Artikel; 3. Übersetzungen; 4. Kataloge von Handschriften-

1 *Описание Собрания Корановъ, привезенныхъ изъ Трапезунда академикомъ Т. И. Успенскимъ*. Ebendasselbst 1917, S. 346—349.

2 *Замѣтка П. Ю. Крачковскаго о собраніи арабскихъ рукописей Антиохійскаго патріарха Григорія IV.* Ebendasselbst 1917, S. 619—620.

3 *Опись бумагъ барона В. Р. Розена, поступившихъ въ Азіатскій Музей Росс. Академіи Наукъ*. Ebendasselbst 1918, S. 1323—1350.

sammlungen; 5. Kopien von Handschriften; 6. Auszüge aus Handschriften aus den Jahren 1875, 1879, 1883; 7. Auszüge aus Handschriften (darunter aus al-Ġāhiz); 8. kleinere Auszüge, Notizen und Skizzen; 9. Materialien zur Geschichte des Babismus; 10. Dokumente und Materialien; 11. Handschriften von andern Personen; 12. Photographien und Faksimilia; 13. Briefe; 14. Varia; 15. Nachtrag zu 5. und 11: Index der Nomina propria und geographica (für die erwähnten Handschriften).

Eine populäre Beschreibung der arabischen Handschriftensammlung¹ des Asiatischen Museums wurde von KRATSKHOKSKY veröffentlicht in einem Bändchen, dem Asiatischen Museum zu seinem ersten Centennarium gewidmet. Wie bekannt, liegt der Grundschatz des Museums in den beiden Sammlungen ROUSSEAU'S, welche 1819 und 1825 erworben sind. Ferner bereicherte sich das Museum durch Handschriften aus den Sammlungen von FRÄHN, SSENKOWSKY, KUHN, GRIGORJEFF, MUCHLINSKY, BEREZIN, OLDENBURG, LERCH, PETROWSKY und vom Baron V. R. ROSEN. Es wurden spezielle Expeditionen zum Erwerben von Handschriften ausgestattet; endlich hat auch der Krieg das Erwerben von Handschriften erleichtert; so wurden die Sammlungen BOGDANOFF'S, IWANOFF'S und die Wan'sche Sammlung vom Kaukasischen Kriegsschauplatz erworben. Der Verfasser zählt ferner die wichtigsten Exemplare der Sammlung ROUSSEAU'S auf. In einigen Worten charakterisiert er trefflich die Sammlung der Handschriften mit arabischen Miniaturen. Es wird ein Bild der christlich-arabischen Handschriftensammlung gegeben. Die Prachtexemplare des Museums stammen durchaus nicht alle aus der Sammlung ROUSSEAU'S (vgl. die schon erwähnten Handschriften Ibn Miskaweih's und Du'r-Rumma's). In wenigen Zeilen wird auch ein gediegenes Bild der Sammlung der gedruckten arabischen Bücher gegeben. Es werden

¹ *Азиатский Музей Росс. Академіи Наукъ, 1818—1918. Краткая Памятка*. Петербург 1920, II + 160 SS. KRATSKHOKSKY gehört außer der arabischen Handschriftenbeschreibung (Арабскій отдѣлъ, S. 8—19) noch die äthiopische (S. 100—102) an. BARTHOLO (Историческія и географическія рукописи, S. 24—27) gehört noch die Beschreibung der numismatischen Sammlung (Нумизматическое отдѣленіе, S. 107—112) an. TURAJEFF beschrieb die koptischen, syrischen und samaritanischen Handschriften des Museums (S. 103) und S. E. WIENER die hebräische Bücher- und Handschriftensammlung (S. 104—106).

auch die wichtigsten arabistischen Materialien im Archiv des Museums aufgezählt. Prof. BARTHOLD gibt in demselben Bändchen eine Übersicht der wichtigsten geschichtlichen und geographischen Handschriften des Museums; unter den arabischen wird der Wert der schon erwähnten Handschriften al-Birūnī's und Ibn Miskawehī's hervorgehoben.

Einem bibliographischen Rätsel¹, welches das Buch J. ALTMANN'S *Die Wüstenharfe* (Leipzig 1856) darstellt, widmete KRATSKH-KOWSKY einen Aufsatz. Das Buch stammt aus dem Zeitalter der Romantik; es enthält eine große Anzahl Übersetzungen aus arabischen Dichtern, welche ALTMANN „zum Theil slawisierten, zum Theil latinisierten Codices“ entnommen hat. Die erwähnten Codices sollen in russischen Klöstern aufbewahrt sein. Der Verfasser (ALTMANN) gibt eine genaue Beschreibung der Codices nebst exakten Nachweisen über den Ort, an dem sie liegen (z. B. „Iwerskoj monastyr auf der höchsten Terrasse des Waldaigebirges“). Die russischen Namen sind sehr genau wiedergegeben; gut klassisch sind die arabischen Namen und Gedichte. Der Verfasser muß im Fall einer Mystifikation ein Arabist erster Klasse gewesen sein. Aber unter den Arabisten ist der Name ALTMANN'S nicht bekannt. In russischen Klöstern sind die genannten Codices nicht vorhanden. Die Frage über das Buch ALTMANN'S bleibt für den Verfasser ein Rätsel.

Die koptischen Handschriften des Asiatischen Museums beschrieb TURAJEFF² unter Mitwirkung von KRATSKH-KOWSKY (was den arabischen Teil betrifft).

Die den europäischen Gelehrten meist unbekannten Handschriften der „Narodnata Biblioteka“ zu Sofia beschreibt ŠIŠMANOFF³. Die Handschriften stammen aus der Bibliothek des türkischen Staatsmannes 'Oīmān Pāsban Oğlu. Es wird für eine Anzahl (38) arabischer Handschriften (unter ihnen eine persische) eine kurze Beschreibung gegeben. Dem Verfasser gelang es, ein zweites Exemplar des schon erwähnten Werkes al-Malīgī's *Kitāb taḍkirat*

1 КРАЧОВСКИЙ, П. Ю., *Арабскія рукописи въ русскихъ монастыряхъ*. Зап. Bd. XXIII (1915), S. 123—131.

2 ТУРАЕВЪ, Б. А., *Коптскія рукописи Азіатскаго Музея Росс. Академіи Наукъ*. Извѣстія Росс. Акад. Наукъ, 1919, S. 427—440.

3 ШИШМАНОВЪ, А., *Собрание восточныхъ рукописей въ Софіи*. Зап. Bd. XXIII (1915), S. 61—76.

uli 'l-albāb fi manāqib as-Šā'rānī aufzufinden. Die ganze Sammlung enthält ungefähr 4000 Bände.

VIII. Rezensionen.

Die Rezensionen Prof. KRATSCHKOWSKYs enthalten meistens Wichtiges für die Geschichte der Literatur; deshalb müssen sie wohl eingehender besprochen werden, als Rezensionen es sonst z. T. verdienen. Unter diesen Rezensionen erschien eine, welche eine orientalische Ausgabe von Abu'l-'Alā's *Mulqa 's-sabīl* behandelt, von 'Abd al-Wahhāb at-Tūnīsī in Damaskus A. H. 1330 veröffentlicht¹. Dieses Werk Abu'l-'Alā's erschien zuerst in der damaszener Zeitschrift *al-Muqtabas* und dann im Sammelband *Rasā'il al-bulagā'*, welcher viel interessante Miszellen aus der arabischen Literatur enthält und dessen Erscheinen wir Muḥammed Kurd 'Alī, heute Président de l'Académie Arabe, verdanken². *Mulqa 's-sabīl* versteht KRATSCHKOWSKY in der Bedeutung „auf den Weg Geworfenes“, das ist: für alle Wanderer auf dem Wege des Lebens hingestreute Gedanken. Das Werk Abu'l-'Alā's war populär gewesen, besonders in Spanien; jetzt sind sechs Handschriften des Werkes bekannt. Leider waren diejenigen Werke Abu'l-'Alā's populär, welche von minderem Interesse für die Geschichte der Literatur sind. Viel weniger verbreitet waren solche Werke wie die *Risālat al-ḡufrān* oder die Sammlung der *Luzūmijjāt*, weil sie im Verdacht der Ketzerei standen und außerdem wegen ihrer schwülstigen Sprache schwer verständlich sind. Das Werk *Mulqa 's-sabīl* gibt keine Möglichkeit, den Verfasser der Ketzerei zu verdächtigen; deshalb war es populär. ALFRED V. KREMER, der Schöpfer der heute geltenden Gestalt des blinden Philosophen, verwarf alle Werke Abu'l-'Alā's, welche zu dieser von ihm geschaffenen Gestalt nicht paßten. So äußerte er sich auch über das vorliegende Werk Abu'l-'Alā's, daß es nicht die Herausgabe verdiene. Aber jetzt, da wir reicher an Material geworden sind, muß die Gestalt des Poeten, nicht die mehr imponierende Philosophengestalt KREMERs, wiedergewonnen werden. *Mulqa 's-sabīl* enthält Sentenzen von asketischem

¹ КРАЧКОВСКИЙ, И. Ю., *Абū-а-'Алā и-а-Ма'арра. Мулка-с-сабила, рисалет фи-а-ва'з ва-а-хикам. 'Унийя би-ншриха* Ḥasān Ḥusayn 'Abd-al-Wahhāb at-Tūnīsī. Дамаскъ 1330. 8°. стр. 18. *Zap.* Bd. XXII (1915), S. 231—239.

² Vgl. jetzt *Islam*, I, S. 350 und Anm. 2.

Charakter mit dem Rat, sich der *Dunja* nicht vollständig zu ergeben. Der Herausgeber denkt, daß das Werk den letzten Jahren Abu'l-'Alā's angehöre; KRATSKOWSKY erwidert, daß es mehr an seine frühen Briefe und Kommentare erinnere. 'Abd al-Wahhāb weist mit Recht auf den Einfluß der vorislāmischen Redner auf den Poeten hin; KRATSKOWSKY ergänzt dieses, indem er einen zweiten Einfluß auf Abu'l-'Alā in den Dichtungen Abu 'l-'Atāhija's mit ihrem asketischen Charakter sieht. Auch steht hier Abu 'l-'Alā dem Dichter der Zeit ar-Rašid's in einer andern Beziehung nahe — in der Einfachheit der Sprache. Die Gedanken, welche zuerst in der Form des *Sag'* ausgedrückt sind, erscheinen jedesmal auch in Versform mit Beibehaltung beinahe derselben Worte. KRATSKOWSKY teilt ein Beispiel in russischer Übersetzung mit. Leider hat 'Abd al-Wahhāb, der Herausgeber, nur *eine* Handschrift, die älteste, die des Escurials, benutzt. Die Petersburger Hs. (DORN, *Catalogue des mss. et xylographes orientaux*, St. Pétersbourg 1852, p. 209—210, n^o 231, 7), welche 915/1509 kopiert ist, ist viel wertvoller als die des Escurials. KRATSKOWSKY gibt zum Schluß eine Liste der Varianten nach der Petersburger Handschrift.

Interessant ist auch die Rezension KRATSKOWSKY's über die Ausgabe STOREY's *The Fākhir of al-Mufaḍḍal ibn Salama* (Leiden, Brill, 1915)¹. Die Ausgabe ist gut und verdient in der Reihe der streng-philologischen Ausgaben der englischen Arabisten zu stehen, welche in den *Naqā'id* des Ġarīr und des Farazdaq (ed. BEVAN) ein für alle Zeiten bestehendes Denkmal besitzen. Es ist zu bedauern, daß der Herausgeber sehr wenig (nur acht Zeilen!) über den Verfasser mitteilt. Es wird hier aber ein Fehler C. BROCKELMANN's, welcher von HUART und MITTWOCH wiederholt worden ist, verbessert: es handelt sich um das Todesdatum al-Mufaḍḍal's, welches A. H. 308 nach Ibn Ḥallikān fixiert worden war. Aber Ibn Ḥallikān sagt, daß 308 der *Sohn* al-Mufaḍḍal's in frühen Jahren starb. Das Todesjahr al-Mufaḍḍal's wird in den uns zugänglichen Quellen nicht angegeben, es muß aber dem letzten Jahrzehnt des 3. Jahrh. angehören, da 290/903 aš-Šūlī noch seine Vorlesungen hörte. Aus den von STOREY nicht erwähnten östlichen und

¹ IL. KP., *The Fākhir of al-Mufaḍḍal ibn Salama*, edited from manuscripts at Constantinople and Cambridge by C. A. STOREY, M. A., Leiden — E. J. Brill, 1915. 8^o, ctp. XVIII + 80 + r³., Zap. Bd. XXIII, S. 226 bis 231.

westlichen Quellen über al-Mufaddal verdienen Häggī Halifa und FLÜGEL genannt zu werden. *Al-Fāhir* ist ein Werk der alten philologischen Schule, welche nicht danach strebte, sich literarisch auszudrücken und welche den Theorien Ibn al-Muqaffa's, Sahl ibn Hārūn's und des bekannten al-Ġāhiz fern stand. Al-Mufaddal gibt eine Sammlung von Sprichwörtern, von geläufigen Ausdrücken, Versen und Begrüßungen mit ihrer Erklärung, welche wohl das wertvollste seiner Arbeit ist. Die besprochenen Redewendungen scheinen schon zur Zeit al-Mufaddal's selbst für Philologen unverständlich gewesen zu sein. Der Kommentar ist rein linguistisch. Er enthält unter anderem eine Reihe von Tierfabeln.

Im Land der Feinde erschien während des Krieges eine freundliche und interessante Rezension KRATSKOWSKYS über die von J. HELL herausgegebenen *Klassen der Dichter* des Muhammed ibn Sallām al-Ġumahī¹. KRATSKOWSKY betont, daß die Ausgabe HELLS wirklich die unter dem Namen al-Ġumahī's in der arabischen Literatur bekannten *Ṭabaqāt as-sū'arā'* gibt. In al-Ġumahī finden wir zum erstenmal, daß ein Philologe und Literat, aber nicht ein Linguist, sich mit der Geschichte der Dichtkunst beschäftigt. Al-Ġumahī's Verdienst liegt darin, daß er vielleicht der erste war, welcher eine spezielle Wissenschaft von der Poesie anerkannte. Die Notwendigkeit einer solchen sieht er darin, daß es eine große Zahl von unechten Versen gibt, welche nicht als Belegverse benutzt werden dürfen. Diese Wissenschaft, welche auch für Nichtspezialisten unbedingt notwendig ist, hat eben soviel Recht zu existieren, wie die Wissenschaft über die Edelsteine oder die Fähigkeit, echte Münzen von falschen zu unterscheiden. Das letzte Beispiel ist sehr wichtig, da es uns den Ursprung des Terminus für „Kritik“ (*Naqd* und *Intiqād*) erklärt. Al-Ġumahī berührt die auch in unserer Zeit lebendige Frage über die subjektive ästhetische Beurteilung neben der objektiven wissenschaftlichen Analyse. Weniger interessant sind die Daten über die Genesis der philologischen Wissenschaft bei den Arabern. Sehr einnehmend ist der Plan des Werkes al-Ġumahī's. In der Vorrede will er die Dichter in drei Abteilungen einteilen: in die Dichter der *Ġāhiliyya*, des Islāms und der Zwischen-

¹ H. KP., *Muhammad ibn Sallām al-Ġumahī, Die Klassen der Dichter*, herausgegeben von JOSEPH HELL. Leiden — E. J. Brill 1916. 8°. LXXVI + 77 SS. Zap. Bd. XXIV (1917), S. 278—289.

zeit (*al-Muḥaḍramūn*). Aber im Werke selbst fehlen die *Muḥaḍramūn*: der Verfasser ersetzt sie durch Elegiendichter, durch die Dichter von Medīna, Mekka, Ṭā'if, Baḥrain und die Juden von Medīna, welche arabisch dichteten. Dies dient KRATSKHOKOWSKY als Beweis für die Bestätigung seiner Meinung über die Unklarheit der letzten Redaktion des Werkes. Ebenso unklar ist die Frage, was al-Ġumāhī unter dem Wort *Huǧǧa* „Beleg“ versteht: ob der Vers den Wert des Dichters beweist oder als sprachlicher Belegvers gebraucht wird. Jede Abteilung zerfällt bei al-Ġumāhī in 10 Klassen — *Ṭabaqāt*. In jeder Klasse sind vier Dichter enthalten. Die Verteilung in diese Klassen ist auch nicht ganz klar: wahrscheinlich spielte hier die Popularität des Dichters eine Rolle, aber auch die geringe Zahl seiner Werke hatte einen gewissen Einfluß. In dem Innern einer Klasse fängt al-Ġumāhī mit einem beliebigen Dichter an, weil „er doch mit jemandem anfangen muß“. Das wesentliche Interesse im Werke al-Ġumāhī's liegt in der Vorrede. Der Hauptteil, welcher geschichtliche Erzählungen und poetische Zitate enthält, ist mehr als Material interessant. Von den abbāsiden Dichtern, welche Zeitgenossen des Verfassers waren, ist gar keine Rede. Das Material ist nicht sehr gleichmäßig eingeteilt; so wird der I. Klasse der islamischen Dichter, welche al-Aḥṣal, Ġarīr und al-Farazdaq umfaßt, ungefähr der dritte Teil des Buches gewidmet. Der literarische Kanon spielte eine Rolle: deswegen werden 'Umar ibn Abī Rabī'a und Abū Dahbal nicht genannt und nicht zitiert. Interessant sind einige Kleinigkeiten, z. B. über die Verbreitung der Schreibkunst, über die besonderen Züge quraisītischer Dichtung, über die Echtheit und die Nachahmungen. Dem Verfasser waren auch weitere Ideen nicht fremd: z. B. über die respektive Schwierigkeit der poetischen Sprache und über die Aufgabe, welche vor dem Dichter steht. Die Terminologie war wahrscheinlich zu Zeiten al-Ġumāhī's noch nicht ausgebildet. Zur Zeit des al-Ġāhiz fängt sie an, sich auszubilden, und vierzig Jahre nach dem Tode al-Ġumāhī's finden wir eine fertige Terminologie im *Kitāb al-badī'* des Ibn al-Mu'tazz. Unter den *Funūn al-šī'r* unterscheidet Ġumāhī nur vier: den *Fahr*, den *Madīḥ*, den *Hiǧā'* und den *Nasīb*. Zum ersten *Fann* zählt er die *Marāṭī* mit. Die metrische Terminologie stand zu seiner Zeit schon fest da: vielleicht geschah es doch dank dem Wirken al-Ḥalil's. Nur der Begriff von *'Arūd* schwankte; der Begriff *Binā'* gehört mit der Metrik und dem Reim zum Unter-

schied zwischen poetischer und prosaischer Form (S. 17, 5). Das Werk al-Ġumahī's kann auch vom Linguisten reichlich ausgebeutet werden, aber der letztere wird in ihm vorwiegend rohes Material vorfinden. Wir müssen JOS. HELL für das Auffinden des Werkes al-Ġumahī's dankbar sein. KRATSKOWSKY teilt einige Verbesserungen zum Text mit. Ferner erwähnt er, daß al-Ġāhiz nicht einmal, sondern mehrmals al-Ġumahī zitiert; daß der Index leider nicht nach dem Reim, sondern nach dem Anfang der Verse geordnet ist. Er berichtigt einige Errata im Personenindex und weist auf eine Notiz FLÜGELS und auf eine Anmerkung FLEISCHERS zum *Fihrist*, wie auch auf eine Stelle Ibn al-Anbārī's hin, welcher das Geburtsjahr al-Ġumahī's mitteilt. KRATSKOWSKY beurteilt das Werk al-Ġumahī's als die wertvollste Erwerbung im Gebiet vor-'abbāsīdischer Poesie während der letzten 5 Jahre.

In einer eingehenden Rezension behandelt KRATSKOWSKY ferner ein neues arabisch-russisches Wörterbuch, von ATTAJA (Moskau 1913) veröffentlicht¹. Das Wörterbuch beruht auf dem russischen Wörterbuch von GIRGASS und dem französischen von BELOT, welches letztere von ATTAJA sogar nicht einmal erwähnt ist. Die Ergänzungen ATTAJA's selbst zu seinen Quellen sind gering und minderwertig. Der Verfasser (ein Araber) ist schwach sowohl im *Frāb*, wie auch im Russischen. Der künftige Geschichtsschreiber der russischen Arabistik wird wohl über das Wörterbuch ATTAJA's die Worte ATTAJA's über das Wörterbuch von GIRGASS nicht wiederholen können, daß es mit großer Akkuratess und Sachkenntnis gearbeitet ist.

Den *Christiano-Arabica*, welche 1912—1914 erschienen, widmete KRATSKOWSKY eine bibliographische Übersicht².

W. B(ARTHOLD) bespricht in kurzen Rezensionen zwei Bücher GOLDZIHNER's *Islam fordöm och nu* (Stockholm 1915)³ und *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte* (Leiden 1916)⁴ und ein

1 КРАЧКОВСКИЙ, П. Ю., М. О. АТТАЯ, *Словарь арабско-русский*. Москва 1913. 8^o. стр. II + 1022. *Zap.* Bd. XXII (1915), S. 209—224.

2 *Christiano-arabica* № 1912—1914. *Христианский Восток*, В. III. Lief. I (1915), S. 103—117.

3 В. Б(АРТОЛЬДЪ), IGNAZ GOLDZIHNER, *Islam fordöm och nu*. Studier i Korantolkningens historia. Stockholm 1915. 239 стр. 8^o хал. *Мусульманский Мир*. Годъ I, выпускъ I. [Petrograd 1917.] S. 53.

4 DERSELBE, IGNAZ GOLDZIHNER, *Streitschrift des Ġazālī gegen die Bāṭinijja-Sekte*. Veröffentlichungen der DE GÖEJE-Stiftung. N^o 3. Leiden 1916. 113, AA стр. 8^o. Ebendasselbst.

Buch SNOUCK HURGRONJES *Mohammedanism* (New York and London 1916)¹. Etwas weitläufiger ist die Rezension von A. E. SCH(MIDT) über den Artikel SNOUCK HURGRONJES *Heilige Oorlog made in Germany* (*De Gids* 1915 n^o 1)².

IX. Lehrbücher.

Es erschien nur ein einziges Lehrbuch, von ATTAJA und KRYMSKY³, *Arabsky Izbórník* (= Arabische Chrestomathie), für den Gebrauch der Studierenden. Es enthält Sprichwörter, Tierfabeln, kleine Erzählungen u. a. (aus den *Agānī*, aus al-Qazwīnī's *Agā'ib*, aus der *Nuzhat al-hawā'if* und aus dem *Kitāb Balauhar wa Būdāsaf*).

X. Personalia.

Dem Andenken des Prof. B. A. TURAJEFF, welcher am 23. VII. 1920 heimgegangen ist, sind von KRATSCHKOWSKY einige warme Zeilen im zweiten Bande des Sammelwerkes über *Die Literaturen des Ostens* gewidmet⁴, welcher vier Skizzen des Verstorbenen über ägyptische, koptische, abessinische und phönizische Literatur enthält. Von nicht vergehendem Werte werden die beiden großen Werke des berühmten Ägyptologen und Abessinologen bleiben die zweibändige *Geschichte des alten Orients* und die *Geschichte der ägyptischen Literatur*. Im Verlagskollegium der „Wsemirnaja Literatura“⁵ wirkte TURAJEFF als Vertreter des Gebietes des christlichen Orients mit. Der Verstorbene war als Übersetzer außerordentlich begabt: er übersetzte das Orologium der äthiopischen Kirche ins Kirchen-Slawische. Für den Verlag der „Wsemirnaja Literatura“ hat er die äthiopischen Chroniken zu über-

1 DERSELBE, C. SNOUCK HURGRONJE, *Mohammedanism*. Lectures on its origin, its religious and political growth, and its present state. New York and London 1916. IX, 184 стр. 8^o. Ebendasselbst, S. 54—55.

2 A. Э. Ш(МИДТЪ). Ebendasselbst. S. 55—61.

3 М. О. АТТАЯ (стр. 1—44) и А. Е. КРЫМСКИЙ (стр. 44—112). *Арабский Изборник*, *نخبة المتن العربية*, erschien in den *Труды по Востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтомъ Восточныхъ Языковъ*, Lief. 44, Heft I. Moskau 1916.

4 КРАЧКОВСКИЙ, П. Ю., *Памяти Б. А. Тураева. Литература Востока* вып. II, стр. 169—174. Erschien auch im Auszug in der Zeitschrift *Жизнь Искусств*, n^o 542—3, 28—29. VIII. 1920.

5 Vgl. oben S. 247.

setzen begonnen, als ihn ein frühzeitiger Tod — er ist nur 52 Jahre alt geworden — seinen Arbeiten entriß.

Prof. P. K. KOKOWZOFF¹ widmete ihm einen nicht minder warmen Nekrolog. TURAJEFF war 1868 in der Stadt Nowogradok geboren. 1891 beendigte er die Petersburger Universität und wurde gleich darauf zur weiteren Ausbildung nach Deutschland, Frankreich, England und Italien geschickt. Hier studierte er unter der Leitung ERMANS, MASPEROS und SCHRADERS. 1898 verteidigte er seine Magisterdissertation über den Gott Thoth. Auf die Jahre 1897—1909 fallen hauptsächlich seine äthiopischen Studien. Er veröffentlichte eine Folge von hagiologischen äthiopischen Denkmälern unter dem Titel: „Monumenta Aethiopiae hagiologica“. 1909 kehrte er wieder zu seinen ägyptischen Studien zurück. TURAJEFF war ein echter Meister in seinen literarischen Werken; er war ein Orientalist vom Schlage DOZYS und MASPEROS. 1918 beteiligte er sich am kirchlichen Konzilium. In den letzten Jahren sah er den Sturz aller seiner Hoffnungen. Und er schied „wie nur die Leute mit reinem Herzen scheiden, die uneigennützig den Diener der Ideen, welche auf der Erde von nicht irdischen Interessen leben“.

An einen Nekrolog erinnert eine Notiz KRATSCHKOWSKYS, welche dem P. ANASTASE AL-KARMELE gewidmet war², hervorgerufen durch Gerüchte über seine Tötung durch türkische Gendarmen in den ersten Jahren des Krieges. Die Zeitung *al-Muqattam* (vom 15./28. VIII. 1915) belehrte KRATSCHKOWSKY darüber, daß sein Nekrolog zu früh erschienen war³.

¹ КОКОВЦОВ, П. К., Борис Александрович Тураев, Некролог. Известия Росс. Академии Наук 1920, S. 169—176.

² П. КР., О. Анастасъ, кармелитъ, Христiанскій Востокъ, Bd. III, Lief. III (1915), S. 307—309.

³ DERSELBE, Служи объ о. Анастасъ (ер. X В., III, 307—309). Христiанскій Востокъ, Bd. IV, Lief. II (1916), S. 198—199.

BEMERKUNGEN
ZU DR. ERNST HONIGMANN'S BESPRECHUNG
MEINER AUSGABE DES *KITĀB ŠURAT AL-ARD* DES
ABŪ ĠA'FAR MUḤAMMAD IBN MŪSĀ AL-ḤUWĀRIZMĪ
OBEN S. 163—163.

VON
HANS V. MŽIK (Wien).

ERNST HONIGMANN hat in seiner Besprechung der Textausgabe des *Kitāb šurat al-ard* eine Anzahl Behauptungen aufgestellt, die nicht unwidersprochen bleiben dürfen, weil sie in ihren Voraussetzungen irrig sind, z. T. auch auf mangelnde Vertrautheit mit dem Stoff zurückgehen. In den folgenden Ausführungen konnte natürlich nur auf die Punkte eingegangen werden, die H. in seiner Rezension vorbringt, so wünschenswert es manchmal auch gewesen wäre, an die Besprechung von Detailfragen die Erörterung von solchen allgemeiner Art zu knüpfen.

In erster Linie wendet sich H. gegen den in der Einleitung zu al-Ḥuwārizmī gebrachten Nachweis (S. XI ff.), daß bei arabischen Geographen die Minutenangaben bei den L- und B-Koordinaten, die sich nicht gleich den ptolemäischen auch in Zwölftel-Graden wiedergeben lassen, auf Schreibfehlern beruhen, und daß Ausnahmen (S. XI unten und S. XXIII Z. 1 ff.) in jedem einzelnen Fall nachgewiesen werden müssen¹. Dann bestreitet er die eben-

1) Ein solcher Fall liegt z. B. vor bei der von H. (S. 162, Z. 27 ff.) zitierten B-Angabe von Alexandria mit $30^{\circ}58'$, die auf die Μεγάλη σύνταξις zurückgeht, bei al-Battānī, al-Bīrūnī und nach diesem auch bei Abū-l-fida erscheint, von Ptolemaios in der Γεωγραφικὴ ὁψήγησις aber auf $31^{\circ}0'$ abgerundet wird. Ebenso rundet Ptolemaios für seine Geographie auch bei anderen Orten, deren Lage astronomisch bestimmt war, die Minutenzahlen auf $\frac{1}{12}$ Grade ab (vgl. darüber: CUNTZ, *Die Geographie des Ptolemaeus* usw. Berlin 1923 S. 96).

falls dort ausgesprochene Ansicht, daß sich in der uns erhaltenen arabischen Literatur neben der in den Hauptentfernungen der Ökumene mit der griechischen Ptolemaioskarte übereinstimmenden arabischen Karte, bzw. dem diese beschreibenden Text, nur noch eine arabische Bearbeitung, eben die unter dem Namen des Ḥuwārizmī laufende nachweisen lasse (S. 162 Z. 2ff. und Z. 4 v. u. ff.). Wenn ich H. recht verstehe — und nur so haben seine Ausführungen überhaupt einen Sinn — meint er, ebenso wie ich (a. a. O.), eine selbständige Bearbeitung des Ptolemaios auf Grund irgend welcher gegenüber dem griechischen Text abgeänderter Prinzipien in den Hauptabmessungen der Ökumene. Denn Bearbeitungen des Ptolemaios, sowohl „unrektifizierte“ als auch von al-Ḥuwārizmī abhängige, hat es gewiß mehrere gegeben. Auch die Geographie des Suhrāb (*Bibl. arab. Hist. u. Geogr.* Bd. V) ist eine solche, die sich in Vielem vom *Kitāb šūrat al-arḍ* wesentlich unterscheidet und doch nichts anderes ist, als eine Neubearbeitung, eine „verbesserte und vermehrte Auflage“ dieses Werkes. Daß H. durch die zunächst verwirrende Vielfältigkeit, die sich bei den arabischen Geographen und Astronomen für die L- und B-Angaben der Städte findet, zu seinen Ansichten geführt wurde, liegt nahe. Aber die Beispiele, die er selbst bringt, hätten ihm zeigen müssen, daß die Probleme anders liegen.

H. tadelt (S. 162 Z. 13ff.), daß bei der B von Baḡdād, die das *Kitāb šūrat al-arḍ* (No. 300) mit $33^{\circ} 09'$ angibt, von mir als ursprüngliche Zahl $33^{\circ} 20'$ angenommen wurde (S. XIV Z. 20 und S. XXVI Z. 4 v. u.) und stützt sich dabei auf al-Battānī und al-Mas'ūdī's *Tanbih*. Nun hat tatsächlich al-Battānī ed. NALLINO III S. ۲۳۸: بَغْدَادُ مَدِينَةُ السَّلَامِ مُمَكَّنَةٌ (الطول) ۳۳° ۹' (العرض) ۳۵° ۲۰' und II S. 67 bei den Tabellen der Ascensionen ebenfalls für die B $33^{\circ} 9'$. Wenn wir aber den Quellen dieser Angaben nachgehen, so ergibt sich zunächst die L als eine „unrektifizierte“ ptolemaische, wie man an der Hand jeder griechischen Ptolemaioskarte feststellen kann. Würde al-Battānī eine „unrektifizierte“ ptolemaische B dazugegeben haben, so hätte er Baḡdād etwa unter B $35^{\circ} 20'$ setzen

da eine größere Genauigkeit allzugroße Kartenformate verlangt hätte. — Ein anderer Fall, wo bei den arabischen Geographen bis in einzelne Minuten gehende Zifferangaben erscheinen, sind die Angaben für die Breiten, bis zu welchen die einzelnen Klimate reichen, falls diese Zahlen auf die Μεγάλη σ. als Quelle zurückgehen.

müssen, geradeso wie er al-Madā'in = Κτησιπόλις unter L $80^{\circ} 0'$ B $35^{\circ} 55'$ (dafür wahrscheinlich $35^{\circ} 15'$ oder $35^{\circ} 0'$ zu lesen, wie Ptolemaios VI 1, 3) gesetzt hat. Aber er hat diese B „berichtigt“. Wonach? Die Antwort liegt auf der Hand und auch der Rezensent hätte darauf kommen müssen, wenn er nur die Überschrift al-Battānī III S. 226 Z. 13 und die Anmerkungen S. 228 Nr. 20, 226 Nr. 14 usw. gelesen hätte: *على نبحو ما في كتاب صورة الارض* (mit verschiedenen Lesarten): Nach dem *Kitāb šūrat al-arḍ*, das al-Battānī auch sonst in Mesopotamien und auch bei Baḡdād und ar-Raḡḡa die B-Angaben lieferte, während er bei den L-Angaben nicht aus dem ptolemaischen Schema herausgegangen ist. Mit welcher Sorglosigkeit nach unseren Begriffen übrigens die Städte-tabelle al-Battānī's kompiliert ist, zeigt sich daraus, daß gelegentlich auch in Mesopotamien unrektifizierte B stehen geblieben sind, wie bei dem oben erwähnten al-Madā'in, das nach der Tabelle al-Battānī's mehr als 2° n. von Baḡdād zu liegen käme! — Ähnlich liegen die Verhältnisse bei der Stelle in al-Mas'ūdī's *Tanbīh*, auf die sich H. als weitere Stütze seiner These einer B-Aufnahme von Baḡdād beruft, die als Resultat $33^{\circ} 09'$ gehabt hätte¹. Al-Mas'ūdī hat *BGA* VIII S. 67 Z. 7 tatsächlich: *ثلاث وثلاثون درج وتسع دقائق*. Aber das beweist nur, daß al-Mas'ūdī eine Hs. vor Augen hatte, die, mit Zahlbuchstaben geschrieben, eben denselben Fehler aufwies wie unsere Hs. des *Kitāb šūrat al-arḍ* und daß die Verschreibungen schon sehr alt sind, nichts anderes. — Die von H. für seine Anschauungen ins Treffen geführte B-Angabe der Stadt Baḡdād bei al-Bīrūnī von $33^{\circ} 25'$ findet sich schon bei Suhrāb [No. 266] und ist dementsprechend zu werten.

Wenn H. (S. 162 Z. 20ff.) mit Rücksicht auf die Stelle im *Tanbīh* dann sagt: „Er“, d. h. al-Mas'ūdī „rechnet daher Baḡdād zum 3., nicht wie al-Ḥuwārizmī zum 4. Klima“, so bleibt mir die Logik dieser Deduktion verschlossen. Denn bei al-Mas'ūdī verlaufen die Klimastreifen anders, als bei al-Ḥuwārizmī: während bei letzterem das 3. Klima von B $24^{\circ} 0'$ — $30^{\circ} 22'$, das 4. Klima von B $30^{\circ} 22'$ — $36^{\circ} 0'$ reicht, geht bei al-Mas'ūdī (*BGA* VIII 67 Z. 4ff.) die Mitte des

1) Die wirkliche B von Baḡdād beträgt nach BEAUCHAMP $33^{\circ} 19' 40''$. Die Söhne des Mūsā ibn Šakir fanden sie zu $33^{\circ} 20'$ (Ibn Yūnus. *az-Ziğ* S. 223 nach C. SCHÖY in *Annalen der Hydrographie und Maritimen Meteorologie* 1922 S. 11). Sie hätte also gar nicht genauer abgenommen werden können.

3. Klimas durch B 30° 32', die Mitte des 4. Klimas durch den 36. B-Grad. Wenn also al-Mas'ūdī und al-Ḥuwārizmī, obgleich beide für Bagdād dieselbe B angeben, diese Stadt dennoch in verschiedene Klimate verlegen, so geschieht dies deshalb, weil sie verschiedene Ansichten von den Klimaten haben. Dies ist dem Rezensenten offenbar nicht klar geworden. Übrigens bleibt unverständlich, welchen Sinn die Erwähnung dieser Tatsache in diesem Zusammenhang haben soll.

Für seine Annahme weiterer arabischer Ptolemaiosbearbeitungen außer den zwei uns deutlich erkennbaren führt H. die verschiedenen Positionen von ar-Ruhā als Beispiel an (S. 163 Z. 2 ff.). Hierzu ist Folgendes zu bemerken: Yāqūt II S. ٨٧ hat Angaben, die den ptolemaischen genau entsprechen; al-Battānī hat in den Minutenangaben bei der L 50' statt 30', bei der B 0' statt 30'. Daß hier nur Verschreibungen vorliegen, sieht man am besten aus dem Text des Ḥuwārizmī, wo in den variis lectionibus speziell der Wechsel zwischen ٥ und ٣ sowie zwischen ٠ und ٣ häufig anzutreffen ist. Für den ersten Fall vgl. (١٠) L, (١٠٠) L, (١٠٣) L, (١٠٨٨) L usw. mit den dazu gehörigen Anmerkungen; für den zweiten Fall vgl. (١٠٠٠) L, (١٠٨١) L, (١٠٩٠) B, (١٠٣٣) B usw. mit den dazu gehörigen Anmerkungen. Glaubt H. etwa, hier Spuren einer weiteren Bearbeitung des Ptolemaios finden zu können? In allen diesen Fällen liegen doch nur Unsicherheiten und Verschreibungen des Kopisten vor. Das gilt aber nicht nur für den Fall ar-Ruhā bei al-Battānī, nicht nur für die oben herangezogenen Beispiele aus al-Ḥuwārizmī, sondern auch für den Großteil der oft so differierenden L- und B-Angaben in den bei Astronomen wie bei Geographen überlieferten Städtetabellen. Und die Ursache ist in allen diesen Fällen die gleiche. Sie liegt in dem Charakter der arabischen Schrift, die nur allzuleicht Mißverständnisse und Verlesungen zuläßt, wenn die Buchstaben des Alphabets, ihres Zusammenhanges im sinnbegabten Sprachausdruck beraubt, einzeln oder mehrere zusammen als Träger eines oft schwer durchsichtigen Zahlenwertes erscheinen.

Gewiß können auf die Koordinatenangaben für eine Anzahl Städte — nur islamische Städte — die hier skizzierten Erklärungsmethoden nicht angewendet werden. Das sei noch besonders hervorgehoben. Aber in diesen Fällen liegt eine spätere Entwicklungsstufe vor, die mit Ptolemaios nicht das Geringste

mehr zu tun hat und auf die deshalb hier nicht eingegangen werden kann. Daß auch genauere astronomische Positionsbestimmungen einzelner Orte vorhanden waren, ist nie gelegnet worden (S. XI f.). Wie viele aber davon in den Tabellen aufscheinen, das ist eine andere Frage.

Nach H. (S. 162 Z. 13 v. u. ff.) und anderen Orientalisten soll \forall in den Minutenziffern eine Negation = „keine Minuten“ bedeuten, während es in Wirklichkeit nur eine mißverständene Wiedergabe von griech. σ = οὐδέν „nichts“ ist. In den Tabellen kommt bei den Ziffern niemals ein arabisches Wort oder eine Wortabkürzung vor, sondern es erscheinen nur Zahlzeichen des Buchstabenalphabets (حروف الجمل). \forall دقيقة „keine Minuten“, \forall شيء „nichts“ würde übrigens eine andere Abkürzung erfordern als \forall , und wenn \forall keine Abkürzung darstellt, ist es erst recht nicht am Platz, denn \forall bedeutet „nicht“, „nein“. Dabei soll gar nicht von dem Mangel an Logik in einem Zahlensystem gesprochen werden und von der Verwirrung, die unvermeidlich sofort einreißen würde, wenn \forall einerseits 31, anderseits aber auch 0 bedeuten würde, was nach H. und seinen Gewährsmännern — für eine gewisse Zeit wenigstens — der Fall gewesen sein müßte. Auch sind die zahlreichen Verschreibungen für griechisches σ (arabisch geschrieben: ϑ), von denen \forall nur eine verhältnismäßig sehr selten vorkommende ist, nur dadurch verständlich, daß der Kopist ein von ihm nicht verstandenes Zeichen vor Augen hatte, während ein arabisches \forall gewiß verstanden und keinen Verschreibungen ausgesetzt gewesen wäre.

Zu den Irrtümern und Druckfehlern, die H. in der Textausgabe des *Kitāb šūrat al-arḍ* sucht, wäre Folgendes zu sagen. Es ist sehr fraglich, ob die L von Bagdād (No. 300) ϑ عم eine Verlesung des Kopisten für ϑ ع ist, wie H. anzunehmen scheint, denn al-Huwārizmī hat für al-Madā'in (No. 303) ebenfalls ϑ عم. Abgesehen davon, daß eine derart überlieferte Zahl in einer Textausgabe nicht arbiträr „verbessert“ werden darf, liegt hier vielleicht eine „unrektifizierte“ ptolemäische Angabe — lies $78^0 0'$ — vor, die etwa ähnlich zu beurteilen ist wie die Angabe der L von Dair al-'Āḳūl $79^0 0'$ bei al-Battānī III 179. — Naṣawā (No. 463) mit L ϑ عده ist kein Druckfehler (warum auch?), vielleicht ein Schreibfehler des Kopisten, da die L in das Schema des Huwārizmī nicht hineinpaßt; aber nicht ein Schreibfehler für ϑ ع, wie H. meint, sondern für ϑ عا, wie sich aus

dem Vergleich mit Suhrāb [No. 423] ergibt. Auch hier lag kein Grund vor, von der Überlieferung abzuweichen (nur sehr wenige Fälle rechtfertigen oder verlangen eine Änderung: S. XX unten und XXI oben). — Die L von (No. 256) 'Akkā mit $\overline{\text{آك}}$ (= $58^{\circ} 25'$) entspricht genau dem Schema bei al-Huwārizmī. Der Rezensent möge den Küstenverlauf nach al-Huwārizmī an dieser Stelle zeichnen und die Städte eintragen. — Bei (No. 498) hat H. die Anmerkung h nicht gelesen: = (2.2); er würde sich dann auch die Frage erspart haben: „nach Suhrāb emendiert?“ (S. 163 Z. 25). Die Stadt liegt nicht, wie der Rezensent meint, im äußersten Osten, sondern im äußersten Westen, in Britannien: L $19^{\circ} 40'$ B $59^{\circ} 15'$ (oder $45'$ oder $55'$). Hierzu möge der Rezensent noch (No. 1335) vergleichen, wonach sich die Lage der Stadt eindeutig ergibt, und NALLINO, *Rifacimento*, S. 46 des Separatums Z. 7 ff.

PRO C. SALEMANN

A Letter to the Editors

FROM

W. IVANOW (Calcutta).

The 11th January 1928.

Dear Sirs,

I should be much obliged if you would be so kind as to give a place to this letter in the next number of your esteemed publication.

In the recently published volume of O. MANN's *Kurdisch-Persische Forschungen* (Abt. III, Bd. I, Berlin, 1926), edited by K. HADANK, I find in the introduction by the latter (pp. xxvi—xxvii) several statements which are a misrepresentation of the real facts. As these statements affect the character of one of the most eminent Orientalists, the late C. SALEMANN, Member of the Imperial Russian Academy of Sciences, Professor of the St. Petersburg University, etc., author of many important works on the Iranian languages, whose pupil I am, I feel under obligation to protest against these accusations. Herr K. HADANK paints the late C. SALEMANN as an evil genius of the Russian Academy, always ready to suppress or delay any undertaking connected with Iranistic research. As one of his alleged "victims" Herr HADANK cites the late V. ZHUKOVSKI, with his II and III parts of the *Materials for the study of Persian dialects*.

Any one who has a personal knowledge of the facts, can only resent these allegations. In reality, C. SALEMANN was the moving spirit of this as well as of many other important works accomplished under the patronship of the Russian Academy in the research of Iranian languages. The initiative of ZHUKOVSKI's work and its publication by the Academy is entirely due to him. SALEMANN's help and suggestions are frequently acknowledged in works by ZHUKOVSKI. The latter, however, had a peculiar love for procrastination. During thirty years, from the time when the first part of his *Materials* was published, until 1918, when he suddenly died, he was "too busy" to spare a few weeks to draft the grammatical sketches to accompany parts II and III, which were finally printed and were ready for issue many years ago. It was due only to the insistent efforts to persuade

him, coming from the same Academical circles, that ZHUKOVSKI agreed not to wait for these grammatical sketches, and to issue the two parts as they were¹.

In contrast to the always "busy" ZHUKOVSKI, who had no time even for his pupils, refusing even access to his works which were already printed, waiting only for a preface or a title page, before officially issued, C. SALEMANN was a rare example of scholarly altruism. Every student, even the beginner, always received full attention and valuable help from him. If it happened that he himself was working on the same subject, he usually offered his own materials.

The accusation in the suppression of the last part of LERCH's work by C. SALEMANN is really absurd. It was a general policy (certainly, quite a wrong one) of the Academy some sixty of seventy years ago that the works left unfinished by the authors, even if they were in the progress of publication, were not issued to the public. The discontinuation of LERCH's work had been decided upon many years before C. SALEMANN was elected as Member of the Academy. The same happened, to some degree, with DORN's materials.

The ancient principle "de mortuis aut bene aut nihil" may be rather too strict in our advanced civilisation. But even "ein gelehrter Philolog" must try to discriminate between his fiction and the true facts.

I remain, Dear Sirs,

Yours very sincerely

W. IVANOW.

1) Herr K. HADANK with his usual unceremoniousness declares my statements to this effect in my review of ZHUKOVSKI's work (*Revue du Monde Musulman*, LX, p. 235) to be „eine Legende“ (on p. 268 of this volume of the *Kurd.-Pers. Forsch.*). The names of the people who are still alive may be referred to, to support this „Legende“.

SPRECHSAAL — NOTES AND QUERIES

Zu LANE Sp. 371 A und 414 B.

Abgesehen von den übrigen Bedeutungen des Wortes حُبٌّ, die ich, soweit sie mit dem Brunnen zusammenhängen, in meiner Arbeit *The Well in Ancient Arabia* S. 69 ff. (= *Islamica* I, S. 327 ff.) behandelt habe, findet sich in LANE *Lexicon*, Spalte 371 A unten, noch folgende Angabe: „The حُرْن of a well [app. meaning *A hollowed stone, or stone basin, for water, placed at the mouth of a well: or, perhaps, a hollowed stone placed over the mouth; for many a well has such a stone, forming a kind of parapet*]. (Zeyd Ibn-Kuthweh, TA)¹⁶.

Die betreffende Stelle steht in unserer gedruckten Ausgabe des *Tāğ* Band I ^{iv} 26; allerdings wird der Gewährsmann hier زید بن كثرة genannt. Daß der Buchstabe ر ein bloßer Druckfehler für و ist, ergibt sich z. B. aus *Tāğ* X 31., 24, wo der Name angegeben wird: وأبو كثوة زيد بن كثوة شاعر. يقال هي أمه وقيل أبوه. Fraglich bleibt nur, ob LANE u-Vokal bei dem ersten Radikal richtig ist. Dies ist die Lesung des Ibn Sida, cfr. ibd.: أراه. سمي بكثوة التراب. Dagegen sagt al-Gauharī in seinem *Šihāh*, s. v. كثوة بالفتح اسم شاعر, daher ist auch im *Lisān* XX 79, 8 (nachdem vorher Ibn Sida's Meinung erwähnt ist) vokalisiert: الجوهرى وكثوة بالفتح اسم أم شاعر وهو زيد بن كثوة وهو القائل ألمع. Mehr als der Gewährsmann der von LANE aus dem *Tāğ* entlehnten Angabe interessiert uns aber hier ihr Wortlaut; er heißt kurz: حب الركبة. Wir sehen also, daß nicht حُرْن, sondern حران dasteht. LANE hat letzteres als einen plur. حران aufgefaßt, als dessen sing. er حُرْن ansetzt. In seiner in [] hinzugefügten Erklärung bemüht er sich dann, die geläufige Bedeutung von حُرْن für den Brunnen zu verwerten.

LANE vermerkt auch Spalte 414 B unter dem Worte حُرْن „See also حُبٌّ“. Dieser ohne Quellenangabe gemachte Verweis beruht natürlich auf der soeben mitgeteilten Ansicht des Verfassers, jedenfalls hat er keinen Hintergrund im *Tāğ*, der weder unter حُرْن noch unter حران eine Bedeutung, die mit dem Brunnen zusammenhängt, auführt. Das wäre höchst auffällig, wenn die Überlieferung Zaid b. Kaṭwa's wirklich richtig wäre.

Indessen hat sich LANE hier nur durch einen Handschriftenfehler, der auch in den Druck übernommen worden ist, irre leiten lassen. Es ist nämlich gar nicht جَرَان, sondern mit *Lisān* I ٢٤٣, 22 حَرَاب zu lesen.

حَرَاب in Bezug auf den Brunnen ist völlig eindeutig, es bezeichnet den „Schacht“¹; *Tāǧ* I ١٧٩, ult. ff. heißt es als Erklärung: الجَرَاب من البئر اتساعها وفي المصاحم وقيل حَرَابُهَا ما بين حَالِيهَا وحَوَالِيهَا من أعلاها إلى أسفلها وفي المصاحح حَوُفُهَا من أنزلها إلى أسفلها وعن اللَّيْث حَوُفُهَا من أولها إلى آخرها.

Wenn man damit *Tāǧ* I ١٧٢, 37 f. vergleicht: كما يقال لِدَاخِل الرَكِيَّةِ من أسفلها إلى أعلاها جُبَّ يقال إنها لوأَسَعَةُ الجُبِّ سَوَاءٌ كَانَتْ مَطْوِيَّةً أَوْ غير مَطْوِيَّةٍ, so wird man erkennen, daß die angegebenen Erklärungen für حَرَاب und die für جُبَّ in den hier in Frage kommenden Bedeutungen fast identisch sind; daraus folgt, daß حَرَاب und جُبَّ in diesem Sinne Synonyma sind². Es zeigt sich mithin, daß die Angabe des Zaid b. Katwa: جُبَّ الرَكِيَّةِ حَرَابُهَا — wie wir also lesen müssen — nichts anderes ist, als eine kurze Formulierung der sonst umständlicher angeführten, inhaltlich gleichen Erklärung.

Es ergibt sich hieraus, daß die beiden zitierten Stellen in LANES *Lexicon*, Spalte 371 A und Sp. 414 B, nur auf Grund eines Punktationsfehlers Aufnahme gefunden haben und demnach aus dem Wörterbuch zu streichen sind.

E. BRÄUNLICH (Greifswald).

¹ *The Well*, S. 43 f. (= S. 303 f.).

² Vgl. schon *The Well*, S. 43 (= S. 303), Anm. 7.

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

HANS ROHDE, *Der Kampf um Asien*. Erster Band: Der Kampf um Orient und Islam. (Mit zwölf Karten.) Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart, Berlin und Leipzig, 1924. 270 S. 8^o.

Das schöne Buch behandelt, wie es auf dem Umschlag heißt, „das Ringen Englands um die Sicherung seiner auf dem Besitz Indiens beruhenden Weltmachtstellung, das Duell England—Frankreich, das im Orient ausgefochten wird, aber auf Kosten Deutschlands“. Als erste Zusammenfassung der weltpolitischen Geschichte des vorderen Orients seit dem Ausgang des vorigen Jahrhunderts füllt es eine fühlbare Lücke so aus, wie es heute nur irgendwie möglich ist.

Das Werk zerfällt in drei Abschnitte, die die Zeit vor dem Weltkriege, während des Weltkrieges und nach dem Weltkriege behandeln und in je drei Kapitel zerfallen. Man darf nicht etwa glauben, daß durch diese Einteilung, die auf den ersten Blick freilich etwas schematisch aussieht, den Tatsachen Gewalt angetan würde; vielmehr ist als ein ganz besonderer Vorzug des Buches die übersichtliche Darstellung zu rühmen, um so mehr, als die Vorgänge, um die es sich handelt, im einzelnen oft höchst verwickelt sind. Es erhebt sich nun zwar die Frage, ob der Faden, den Verf. durch dieses Labyrinth von politischen Aktionen zu legen versucht, sich überall mit den wirklichen Verknüpfungen der Tatsachen deckt; hier kann man manches anders auffassen und mir möchte scheinen, daß die innere Folgerichtigkeit, wie sie ein späterer Beobachter aus der Entwicklung heraus- oder auch in sie hineinzulesen geneigt ist, ihr ursprünglich nicht immer innewohnt, daß die unvermittelten Übergänge gegenüber der rückwärtsblickenden Konstruktion von in sich logischen Zusammenhängen nicht ganz zu ihrem Recht kommen, daß den Mitwirkenden bisweilen Absichten untergeschoben werden, die ihnen fern lagen. Aber wichtiger als diese Bedenken ist doch, daß die unübersehbare Menge von Tatsachen hier wirklich zum erstenmal nach einheitlichen und, wie ich überzeugt bin, zum guten Teil auch richtigen Gesichtspunkten zu einem geschlossenen Bilde zusammengefügt und damit allen Nichtfachleuten erst eigentlich zugänglich gemacht wird.

Verf. gibt durchaus Gegenwartsgeschichte und geht auf die historischen Voraussetzungen, an die die von ihm geschilderte Entwicklung anknüpfen mußte, kaum ein, so lohnend das auch gewesen wäre. Dann war es aber besser, die kurze Einleitung, die über „die geschichtliche Entwicklung des Kampfes zwischen Morgen- und Abendland“ handelt, ganz wegzulassen; so bildet sie mit den gerade hier besonders gefährlichen und schiefen Konstruktionen von großen Zusammenhängen keine recht geeignete Einführung in die Darstellung selbst, die auf wesentlich höherem Niveau steht. Als besonders gelungen erscheint mir die Schilderung der gegenseitigen Durchdringung und Abhängigkeit der europäischen und Orientpolitik, d. h. in der Nachkriegszeit der englisch-französischen Politik gegenüber Deutschland und gegenüber dem Orient. Rühmend hervorzuheben ist auch die streng objektive Haltung des Verfassers, die ihn z. B. für die militärische Leistung der Türken ebenso wie der Griechen Worte warmer Anekdoten finden läßt (so auch bei seiner Äußerung zur armenischen Frage S. 52).

Ganz kurz möchte ich auf einige sachliche Einzelheiten eingehen, die mir bei der Lektüre aufgefallen sind, wobei ich von der oben charakterisierten Kausalverknüpfung der politischen Tatsachen prinzipiell absehe. Die Ansätze zu einer Versöhnung zwischen Muhammedanern und Hindus in Indien (S. 13) sind stark überschätzt. Daß das Englische in Ägypten vorherrschend geworden sei (S. 20), trifft nicht zu; das Französische ist heute noch bedeutend weiter verbreitet, wie auch die europäische Zivilisation in ihrer französischen Ausprägung herrscht. Bei der Wiedergabe der fremden Namen stören einige wohl sicher aus den Quellen übernommene Ungenauigkeiten; so heißt der Imām des Jemen Jahjā und der damalige Herr des 'Asīr Saijid Idrīs (S. 51); der Imām Jahjā hat übrigens die Oberherrschaft der osmanischen Sultāne nie anerkannt. Man kann den jungtürkischen Staatsgedanken nicht gut als nationaltürkisch bezeichnen, wie es S. 54 ff. geschieht; so ist auch die Beurteilung des jungtürkischen Programmes S. 57 nicht ganz treffend. Der Begriff der allislamisch-bolschewistischen Interessengemeinschaft (S. 146) sollte lieber ausgeschaltet werden. S. 158 ist die Rolle Afghanistans ganz bedeutend überschätzt. S. 162, Z. 5 lies konzentrisch. S. 163 fallen wieder falsche Umschreibungen türkischer Namen auf (lies Ġa'fer Tajjar Bej und Bajezid). Die Darstellung auf S. 173 Mitte erscheint nicht recht logisch. S. 174 vorletzte Zeile lies „Franzosen“. S. 181 ist das häßliche Wort „nationalmohammedanisch“ zu tilgen. Der ägyptische Ministerpräsident heißt 'Adlī Jegen Pascha (S. 184 f.; 195 f.). S. 193 unten ist die Entscheidung über Oberschlesien nicht genau dargestellt. Ohne der Objektivität der Darstellung zu schaden, hätte zu einigen wichtigen Fragen auch positiv Stellung genommen werden können, so S. 207 und 240. In der Beurteilung des Charakters der Stadt Mōsul (S. 241)

kann ich mit dem Verf. nicht übereinstimmen. Auch eine gewisse Blutleere im Urteil über die heutige Türkei (S. 255; 258; 260: hier heißt es, daß die Türkei sich aus der allislamisch-bolschewistischen Interessengemeinschaft herauslöst; gegen diesen Begriff habe ich mich schon oben gewandt; in Wirklichkeit ist die heutige Türkei bei strengster Ablehnung des Bolschewismus, sogar des Sozialismus und jeder gewerkschaftlichen Organisation für die innere Politik außenpolitisch mit Rußland ziemlich eng verbunden) ist mir aufgefallen; in wenig Worten hätte sich eine anschauliche Schilderung ihres sehr interessanten politischen Zustandes geben lassen. Das Urteil über Griechenland S. 267f. ist ganz entschieden viel zu ungünstig. Auch seit dem Abschluß des ROHDESchen Werkes ist die Entwicklung nicht stehen geblieben; so bilden der italienisch-albanische und der italienisch-südarabische Vertrag nur die Fortsetzungen der vom Verf. anschaulich geschilderten italienischen Politik am Adriatischen und Roten Meer. Endlich vermißt man schmerzlich ein ausführliches Inhaltsverzeichnis und einen Sachindex.

Mit diesen kleinen Bemerkungen wollte ich nicht die tüchtige Leistung des Verf. bekritteln, sondern nur einige Punkte namhaft machen, an denen die bessernde Hand bei der nächsten Auflage ohne Änderung des Gesamtcharakters des Werkes einzusetzen hätte; daß eine solche und hoffentlich noch mehrere kommen werden, halte ich für gewiß. Trotz dieser Überzeugung möchte ich nicht verfehlen, das Studium des Buches auch meinerseits dem weitesten Leserkreis aufs wärmste nahezu legen (auch der Islamist von Fach wird aus ihm manche Anregung schöpfen). Bei der engen Verbindung, in der das Orientproblem mit dem Weltkrieg und der Politik seit dem Weltkrieg steht, kann man mit Fug und Recht allgemeine Anteilnahme an dem Gegenstand erwarten. Gerade in Deutschland, wo das Interesse am Orient leider noch lange nicht so stark ist, wie es sein sollte, ist ein Buch wie das von ROHDE eine Notwendigkeit, weil es zeigt, daß hier Fragen vorliegen, an denen jedermann interessiert sein muß.

Februar 1927.

Joseph Schacht (Freiburg i. Br.).

MICHEL FÉGHALI und ALBERT CUNY, *Du Genre Grammatical en Sémitique*. Paris: Paul Geuthner, 1924. 101 S. kl. 8^o.

Im Vorwort der Schrift sagen die Verfasser: „On attache aujourd'hui une attention particulière aux questions de linguistique générale, particulièrement à celle des 'catégories grammaticales'. Or, parmi ces catégories, l'une des plus étonnantes est assurément celle que constitue le 'genre grammatical' là où il existe. Et sous ce point de vue spécial les langues sémitiques ont été peu étudiées. Il vaut donc la peine de soulever au moins la question et d'inciter par là les sémitisants à travailler, sinon à la résoudre, du moins à l'éclaircir

davantage. C'est le but de ce modeste travail". — Hier liegen in der Tat äußerst wichtige Fragen vor, die noch lange nicht genügend bearbeitet worden sind, und ein unbestreitbares Verdienst der Schrift ist es, wieder einmal mit Nachdruck auf sie hingewiesen zu haben, mag man auch den Ausführungen im einzelnen kritisch gegenüberstehen.

Die Verfasser gehen von MEILLET'S Ergebnis aus, daß es im Indogermanischen ursprünglich nicht drei nebengeordnete Genera, sondern nur zwei Nominalkategorien gegeben habe, die eine das Belebte, die andere das Unbelebte bezeichnend, und jene wieder in Maskulina und Feminina zerfallend. Sie glauben, daß dasselbe auch für das Semitische gelte. Schon zur Zeit der hamitisch-semitischen Sprachgemeinschaft sei die alte Kategorie für das Unbelebte im Femininum (und zum Teil auch im Maskulinum) aufgegangen. Jene beiden alten Nominalkategorien seien Reste eines noch früheren Nominalklassensystems. Auffälligerweise wird MEINHOF nicht erwähnt, der in seinen *Sprachen der Hamiten* diese Betrachtungsweise der hamitisch-semitischen Genera eingeführt hat. Die Auffassung der Verfasser ist von der MEINHOF'S eigentlich nur in der Formulierung verschieden, und sie bringen auch keine neuen Argumente zur Stütze dieser von MEINHOF recht plausibel gemachten Ansicht.

Der Hauptnachdruck der Schrift liegt aber auf der Behandlung des Wesens der sog. „Femininendung“ / im Semitischen. Sie hat von vornherein mit dem grammatischen Genus des Femininums nichts zu tun; die äußere Unterscheidung der beiden Genera geht vielmehr von den Personalpronomina der zweiten und dritten Person aus und hat zuerst das Verbum im „Aorist“, dann im „Perfekt“, weiterhin die Adjektiva und Partizipien, endlich die Substantiva erobert; die Entwicklung geht dahin, daß alle grammatisch femininen Nomina die „Femininendung“ erhalten oder andernfalls maskulin werden; diese Endung selbst ist ursprünglich ein „élément d'opposition“. Letzterer Gedanke ist keineswegs neu, und auch die Anschauung, daß das Genus des Substantivs anfänglich keine äußere Bezeichnung hatte, ist von der Indogermanistik (MEILLET) angeregt. Gleichwohl bleibt der Darstellung der Verfasser noch Originalität gesichert, leider haben sie ihre These aber nicht hinreichend begründet; namentlich der besonders fruchtbare Gesichtspunkt, daß die „Femininendung“ ursprünglich ein „élément d'opposition“ sei, kommt nicht genügend zur Auswirkung. Eine Reihe der angeführten sprachlichen Tatsachen beweist nicht das, was sie soll; so können auf S. 11 die Adjektiva des Typus *miḡtal* usw. nicht als dem Genus nach indifferenziert angeführt werden; ihre eigentlich substantivische Natur ist ja noch ganz deutlich; dort hat auch der elliptische Dual *zi'rāni* eigentlich nichts zu suchen usw. Die Behandlung der Kongruenzregeln im Arabischen S. 20 ff. krankt daran, daß die Sätze mechanisch in Wörter zerschnitten und nicht als Einheiten be-

trachtet werden; es hätte sich ergeben, daß die von den Verfassern darauf gebauten Schlüsse (S. 23, wo auch das Beispiel aus dem Hebräischen nicht paßt) viel zu weit gehen. Den größten Raum nimmt eine Zusammenstellung der Nomina ein, deren Genus im Arabischen, Aramäischen und Hebräischen differiert, die daher geeignet sind, den Gang der Entwicklung klarzulegen. Leider fehlt hier wieder die notwendige Verzahnung mit der Theorie.

Wenn man auch nicht alle Schlüsse der Verfasser mitmachen kann, wenn sie auch viele Fragen unberührt gelassen und die angeschnittenen lange nicht soweit beantwortet haben, wie es möglich war (es fehlt auch manch wichtiges Material), so gebührt ihnen doch für den Hinweis auf die hier vorliegenden Probleme und die Anregung ihrer Lösung aufrichtiger Dank. Ich will nicht unterlassen hinzuzufügen, daß der Verleger das Büchlein sehr gut hat ausstatten lassen¹.

Februar 1927.

Joseph Schacht (Freiburg i. Br.)

LAMMENS, H., *L'Islam. Croyances et Institutions*. Beyrouth, Impr. cath., 1926. 288 S. 8^o.

CHEIKH MOHAMMED ABDOU, *Rissalat al tawhid*. Exposé de la religion musulmane. Trad. de l'arabe avec une introd. sur la vie et les idées du cheikh M. A. par B. MICHEL et le cheikh MOUSTAPHA ABDEL RAZIK. Paris, Geuthner, 1925. LXXXVIII, 147 S. 8^o.

Es fehlt gewiß nicht an Werken, wie den beiden vorliegenden, die es sich zur Aufgabe gesetzt haben, weiteren Kreisen eine gewisse Kenntnis vom Islām, seinen Lehren und Einrichtungen, zu vermitteln. Gleichwohl darf diesen beiden ein gewisser Sonderwert zugesprochen werden. Bei dem ersten ist dieser schon in der Person des Verfassers, des Jesuiten LAMMENS, begründet, der jedem Orientalisten aus einer Reihe hervorragender Werke zur Geschichte — vor allem der ersten Zeit — des Islām rühmlichst bekannt ist, der daher auch besondere Aufmerksamkeit erwarten kann,

¹ [Eine ganz andere Auffassung vom Wesen des semitischen Femininum vertritt A. J. WENSINCK in seiner Schrift *Some Aspects of Gender in the Semitic Languages* (Verh. K. Ak. Wet. Amsterd., Afd. Letterk. N. R. XXVI 3), in deren Vorwort er über sein Verhältnis zu FÉGHALI und CUNY feststellt: "Yet it appeared very soon that our method and results diverge so widely that there is hardly room for discussion. I must therefore leave it to future critics to find a *modus vivendi* for the two views". Beide Anschauungen gegeneinander abzuwägen und die Lösung des Problems durch neue Beobachtungen zu fördern hat A. SCHAADÉ *ZSem.* V, 185—194 unternommen. Korrekturzusatz.]

wenn er mit einem Werk dieser Art an die Öffentlichkeit tritt. Das zweite verdient besondere Beachtung, weil es nicht aus der Feder eines europäischen Gelehrten stammt, sondern einmal einen Mohammedaner selbst über diese Dinge zu Worte kommen läßt. An Werken dieser Art ist nicht gerade Überfluß vorhanden — die wenigen, die für weitere Kreise hier in Frage kommen, hat der Hrsg. im Vorwort kurz aufgeführt — und um so mehr die vorliegende Schrift zu begrüßen.

LAMMENS vermeidet es, dem Zweck seiner Schrift entsprechend, zu jeder Behauptung Belege beizubringen — nur auf den Qur'ān wird grundsätzlich verwiesen —, doch hat er am Schluß seines Buches eine Bibliographie aller Werke zusammengestellt, die jedem gute Dienste leisten wird, der etwa den Wunsch hätte, einzelnen Fragen weiter nachzugehen. Sie ist den Kapiteln des Buches entsprechend eingeteilt und umfaßt in erster Linie die wichtigsten Werke aus der in einer europäischen Sprache erschienenen Literatur über den Islām. Von bedeutenderen Schriften, die hier zu nennen gewesen wären, habe ich keine vermißt. Arabische Originalwerke sind gar nicht angeführt, Übersetzungen nur mit Beschränkung auf einige wenige unentbehrliche. Gegenstand der Schrift ist der heutige Islām, den der Verf. auf Grund langjähriger Berührungen mit der Welt des Islām genau zu kennen sich mit Recht rühmen darf. Zu jeder Frage wird jedoch soviel von ihrer Entwicklungsgeschichte mitgeteilt, daß ein restlos verständliches Gesamtbild zustandekommt. Dieser Aufgabe dienen für das Ganze des Buches insbesondere die beiden einleitenden Kapitel über das vorislamische Arabien (bezeichnenderweise überschrieben: *Le Berceau de l'Islam!*) und die Person des Propheten (Mahomet, *le fondateur de l'Islam*). Die beiden folgenden Abschnitte behandeln die „Grundlagen der Lehre“ des Islām, wie sie LAMMENS nennt, nämlich den Qur'ān mit einer daran anschließenden kurzen Übersicht über „die fünf Säulen des Islām“ und die Sunna. Die mehr praktische Seite des religiösen Lebens haben die Kapitel über das Gesetz und die Mystik des Islām zum Gegenstand. Den Beschluß macht eine Darstellung der Sekten des Islām und eine ausführliche Würdigung der modernen Bewegungen und Reformbestrebungen. Die Darstellung ist bei aller gebotenen Kürze glänzend zu nennen. Ein Eingehen auf abweichende Meinungen ist durchweg vermieden. Hervorragend ist an zahlreichen Stellen die Herausarbeitung und Formulierung von Dingen, über die gerade in Laienkreisen oft vage und völlig abwegige Auffassungen herrschen. Besonders das letzte Kapitel, das allein so eigentlich dem Islām der neuen Zeit sich zuwendet, verdient in diesem Sinne Beachtung. Hier verrät sich der Kenner nicht nur des der Geschichte angehörenden, sondern auch des mitten im Fluten moderner Ideen stehenden Islām. Bietet so das Werk auch dem Orientalisten von Fach nur wenig Neues, so erfüllt es doch seinen Zweck, weiteren Kreisen zuverlässige Kenntnis von islamischen Dingen

zu geben, in geradezu hervorragender Weise. Ein ausführliches Register erleichtert dankenswerterweise die Benutzung.

Auch das zweite hier angezeigte Werk, die *Risālat at-tauḥīd* des bekannten Ägypters MUḤ. 'ABDUH (1849—1905) will eine Darstellung des lebenden Islām sein. Wir kennen in Europa M. A. und seinen Standpunkt vor allem aus den beiden Studien HORTENS (*Beiträge zur Kenntnis des Orients*, 1915 u. 1916) und den Bemerkungen E. G. BROWNES (*The Persian Revolution*, 1910, besonders chap. 1) über ihn. In der umfangreichen Einleitung zu der vorliegenden Übersetzung der *Risāla* hat der Herausgeber gleichfalls versucht, uns ein Bild von dem äußeren Lebensgang und den religiösen Ideen MUḤ. 'ABDUHs zu geben. Besonders der zweite Teil derselben, der in fortlaufender Darstellung einen Kommentar und eine Würdigung der *Risāla* darstellt, ist glänzend gelungen. Mit plastischer Deutlichkeit tritt uns hier die Person dieses hervorragendsten Vertreters des Modernismus innerhalb des orthodoxen Islām und seine Stellung zu den Problemen des Religiösen im allgemeinen wie auch des Islām insbesondere vor Augen. Mit vollem Recht betont der Hrsg., daß MUḤ. 'ABDUH bei aller Freiheitlichkeit des Denkens, bei aller Kühnheit seiner Anschauungen nie den Rahmen des orthodoxen Islām verlassen und doch mehr als jeder andere das Recht der Vernunft zu verteidigen und den Islām der neuen Zeit anzupassen verstanden hat.

Wenn dabei auch in der Einleitung stets auf das Verständnis weiterer Kreise, für die ja auch dieses Buch in erster Linie bestimmt ist, Rücksicht genommen wird und daher manche Ausführungen und Anmerkungen dem Fachgelehrten überflüssig erscheinen mögen, so hat das Buch doch auch ihm manches Neue zu sagen. Das ist vor allem in der Wahl der übersetzten Schrift begründet. Die *Risāla*, zuerst veröffentlicht in Kairo 1315/1897, dann nochmals mit Anmerkungen von einem Schüler 'ABDUHs, dem bekannten Syrer MUḤ. RAṢĪD RİḌĀ, dem Begründer des *Manār*, herausgegeben und dann oftmals nachgedruckt, ist weit mehr als eine Darstellung der Dogmen des Islām, wie wir sie aus den Katechismen etwa as-Sanūsī's und an-Nasafī's gewohnt sind. Sie verfolgt daneben deutlich den apologetischen Zweck, den Islām als die Religion par excellence zu erweisen, und ist gerade hierdurch auch für den Spezialisten von hohem Interesse. Um dieser Aufgabe willen widmet MUḤ. 'ABDUH nach einer ausführlichen Darlegung der Dogmen des Islām (Existenz u. Attribute Gottes, Prädestination und Eschatologie, Lehre von der Offenbarung und den religiösen Pflichten) die vier letzten Kapitel seines Werkes dem Studium des Islām als eines moralischen und sozialen Faktors und seiner geschichtlichen Entwicklung. Auch in den rein dogmatischen Teilen der Schrift weist er immer wieder auf die moralische Seite des Islām hin. Hier liegt der wesentliche Wert der *Risāla* für uns.

Am Schluß der Einleitung findet sich eine äußerst dankenswerte Bibliographie der Werke MUḤ. 'ABDUḤS sowie der orientalischen und europäischen Schriften über ihn. Die Übersetzung ist streng wörtlich und ihre Zuverlässigkeit schon durch die Mitarbeit eines Orientalen gewährleistet. Dem Hrsg. und seinem Mitarbeiter gebührt reicher Dank für die Zugänglichmachung dieses bedeutungsvollen Werkes.

H. FUCHS (Berlin).

JAKOB HALLAUER, *Die Vita des Ibrāhīm b. Edhem in der Tedhkiret el-Ewlija des Ferid ed-din Attar, eine islamische Heiligenlegende*. Züricher phil. Dissertation 1925, Druck von E. Birkhäuser, Basel. = Türkische Bibliothek, hrsg. von G. JACOB u. R. TSCHUDI, Bd. 24, Verlag Mayer & Müller, Leipzig 1925. 76 S. 8°.

Soll man die *taḡkira* übersetzen? Als NICHOLSON vor zwanzig Jahren den persischen Text herausgab, schien sich in ihm eine unerschöpfliche Quelle für die Geschichte des Süfitums neu zu erschließen, denn die von PAVET DE COURTEILLE im Faksimile herausgegebene und übersetzte Version — sie ist übrigens nicht uigurisch, wie HALLAUER S. 7; 32 n. 1 schreibt, sondern čaghataisch in uigurischer Schrift — war, wohl infolge ihrer Seltenheit und monströsen Unhandlichkeit, so gut wie ungelesen geblieben. Aber gerade NICHOLSONs unermüdliche Arbeit hat vor allem dazu beigetragen, den Wert der *taḡkira* für die Forschung wieder stark herabzusetzen: seitdem er den Huḡwiri und den Sarrāḡ erschlossen hat, seitdem R. HARTMANN den Quṣairi analysiert und MASSIGNON am einzelnen Fall des Hallāḡ den Wert des gesamten Quellenmaterials durchgeprüft hat, ist die *taḡkira* stillschweigend aus dem Kreis der primär zu verwendenden Quellen ausgeschieden. Sie ist — allerdings nur, wenn man sie in kleineren Portionen aufnimmt — ein wundervolles Erbauungsbuch und für Freunde schlichterer persischer Prosa ein unerschöpflicher Genuß. Sie gibt auch ein erschöpfendes Bild sozusagen des Durchschnittstypus der mystischen Frömmigkeit, wie es sich in den letzten Jahrzehnten vor dem Mongolensturm darstellte, aber was wir Nichtmuslimen und Nichtmystiker eigentlich wissen wollen: die Entwicklungsgeschichte der islamischen Mystik, wird in ihr nicht sowohl verschwiegen als geradezu verdunkelt. Eine Edition der *ṣabaqāt aṣ-ṣūfiya* des Sulamī von PEDERSEN ist bereits angekündet: zweifellos wird sie ebenso zur Klärung des geschichtlichen Bildes wie — zur weiteren Minderung des Quellenwertes der *taḡkira* beitragen. Wenn aus dieser ein Mann von Geschmack die erzählerisch besten Legenden und die sinnreichsten Aussprüche, nach Motiven geordnet, auswählte und gut übersetzte, so könnte er ein sehr hübsches Buch zustande bringen, — einen Anfang dazu

hat ja MARTIN BUBER in den *Ekstatischen Konfessionen* gemacht. Aber der Orientalist braucht keine Übersetzung der *taḡkira*.

Oder braucht er sie doch? Die Arbeit HALLAUERS scheint diese Frage zu bejahen, das zeigt ihr Vergleich mit dem Text auf jeder Seite, — im Gegensatz zu der guten Leistung KLAPPSTEINS, der in *Türk. Bibl.* 20 vier Artikel der *taḡkira* übersetzt hat. Ich habe HALLAUERS Übersetzung durchgeprüft und gebe hier eine kleine Auswahl aus meinen Notizen.

(Störend ist, nebenbei bemerkt, die Umschreibung des Titels, s. o.: man kann schreiben *taḡkirat al-aulijā'* oder *tāskerāt ul-oulijā* oder *teakeret ül-evlija*, aber der gebildete Perser oder Türke wird sich doch bemühen, den Titel arabisch auszusprechen, und wir sollten uns danach richten.)

T 85 19 *ān parvarda-i luff u karam* „jener Pflegling der (göttlichen) Güte und Gnade“ (vgl. 24 14 *ān parvarda-i nuḡvāt* = „jener Pflegling des Propheten“, in Anspielung auf die folgende Anekdote 24 24); H. 11 3 „jener zu Güte und Hochherzigkeit Erzogene“. 85 22 *maḡbūl-i hama būd* „er wurde allerseits (als dogmatisch einwandfrei) akzeptiert“; H. 12 3 „er war bei allen beliebt“.

85 23 wird ein Ausspruch des Ḡunaid, wie so häufig bei 'Attār, erst arabisch, dann persisch angeführt. H. hat diese Zitierungsweise natürlich im allgemeinen richtig erkannt und in diesen Fällen nur eine einfache Übersetzung gegeben — ich würde lieber die arabischen Worte lateinisch, die persische Übersetzung deutsch wiedergeben — außer an dieser Stelle (bei ihm 12 7) und 90 16. Auch die gleich darauf folgenden Worte 86 1 *saijidunā ibrahīm* sind natürlich als arabisch zu verstehn und demgemäß als Satz, nicht als Ausruf (H. 12 3) zu übersetzen.

86 3 *jak šab bar taḡt hufta būd, nēm šab saḡf-i ḡāna biḡumbīd* „eines Nachts war er auf dem Thron¹ eingeschlafen. Um Mitternacht erzitterte die Decke des Hauses“; H. 13 9 „in einer Nacht schlief er auf dem Bett. Mitten in der Nacht regte sich etwas auf dem Dache“. 86 12 *ḡulāmān šaff kašīdand u bār 'āmm dādand* „die Pagen bildeten Spalier und gaben die Audienz frei“; H. 14 10 „die Pagen stellten sich in Reih und Glied auf und gewährten(!) allgemeine Audienz“.

86 21 *dardaš bar dard bijafzūd, tā īn ĩ ħāl-ast. va ān ħāl jakē-šad šud, ki dīd-i rōz bā šanīd-i šab ḡam' šud, va na-dānist, ki šab* [so ist natürlich mit C statt as zu lesen] *ĩ šanīd, va na-šnāht ki imrōz ĩ dīd* „sein Schmerz

¹ *taḡt* heißt allerdings sekundär auch „Bett“ und diese Bedeutung scheint hier besser zu passen. Dennoch ist es nicht zulässig, hier und in Z. 9 von der gewöhnlichen Bedeutung abzugehen, die durch die Fassung der Legende im *Maḡnawī-i ma'nawī*, nach WHINFIELD zitiert von GOLDZIEHER, *Vorlesungen* 2 162, bestätigt wird, zumal da in Z. 10 *taḡt* sicher „Thron“ bedeutet und der Gebrauch desselben Wortes unmittelbar vorher in andrer, ungewöhnlicher Bedeutung höchst unwahrscheinlich ist.

vermehrte sich durch¹ den Schmerz (der Unklarheit darüber), was denn dies für ein Zustand sei. Und jener Zustand verhundertfachte sich, denn das tags Erlebte vereinigte sich mit dem nachts Gehörten [d. h. seine beiden vorher erzählten Erlebnisse erwiesen sich ihm als innerlich zusammengehörig], aber er verstand (noch) nicht, was er nachts gehört, und begriff noch nicht, was er an diesem Tage erlebt hatte“. H. 15 16 „seine innere Pein steigerte sich bis zu dem (!), was ein *hāl* (Zustand der Ekstase) ist (!). Und jener eine(!) *hāl* verhundertfachte sich, so daß(!) das am Tag Gesehene mit dem in der Nacht Gehörten zusammenfiel. Und er wußte nicht mehr(!), wovon(!) er gehört“ usw.

87 12 *malkūt barō gušāda gašt, furō āmad, va joḡin ḥāṣil šud* „das Himmereich [zu H. 17 n. 1 zu bemerken: *malkūt* ist eine Ellipse von *malkūt as-samā'* < syr. *malkūtā dašmaijā* < βασιλεια τῶν οὐρανῶν] ward ihm aufgetan, er drang darin ein (tauchte darin unter), und die 'Gewißheit' ward ihm zuteil“; H. 17 3 „die Melkūt wurde ihm aufgetan. Er stieg vom Pferde ab (!), und die Gewißheit stellte sich ein“.

87 14 *šubānê-rā dād . . . ḡōsfandān dar pēš karda bingarīst ḡulām-i vai būd qabā-i zar-kašīda va kulāh-i muḡarrag* [sol!] *baḡō dād* „er sah einen Hirten . . . der die Schafe vor sich her trieb. Er sah (genauer) hin: es war sein Sklave. Er gab ihm sein goldgesticktes Oberkleid und seine reichverzierte Mütze“; H. 17 8 „sah er einen Hirten . . . Er sah die Schafe vor ihm(!). Es war sein Sklave. Er gab ihm das mit Gold durchwirkte Oberkleid und die durchnäßte(!) Mütze“. 87 18 *ziḥī saḡḡanat ki rōi ba-pusar-i adham nihād* „wie herrlich ist die Herrschaft, die sich nun dem Ibn Adham zuwandte!“; H. 17 16 „wehe (!) der (weltlichen) Herrschaft, die schon ihr Antlitz auf den Sohn des Edhem richtete“. 87 19 *biḡābānhā-i bē sar u bun* „Wüsten ohne Anfang und Ende“; H. 21 17 „Einöden ohne Wipfel und Stämme“.

88 1 *va ki dānist, ki ō dar šabhā u rōshā dar āngā dar īi kār būd, ki mardī 'aṣīm u sarmāja-i šigarf mē bājad, tā kašē ba-šab tanhā dar āngā butvānaḡ būd* „und wer ermißt, in welcher Lage er sich dort Nacht um Nacht und Tag um Tag befand, wo schon große virtus und ein ungewöhnlicher innerer Fonds dazu gehört, daß einer sich bei Nacht (überhaupt) allein dort aufzuhalten vermag“; H. 22 8 „und wer wußte, in was für einer Lage er Tag und Nacht dort sich befand, [dem war klar, daß](!) eine große Männlichkeit und eine starke Energie dazu nötig war (!), bis sich jemand allein bei Nacht dort aufhalten konnte (!)“. 88 7 *ō jaḡ furō šikasta būd va ḡuslê karda* „er hatte das Eis aufgebrochen [d. h. hatte sich ein Loch ins Eis gebrochen] und eine Waschung vorgenommen“; H., der sich anscheinend über die Bedingungen des *ḡusl* nicht ganz im klaren ist, 22 22 „er hatte Eis

¹ Der Perser sagt umgekehrt: Sein Schmerz kam noch hinzu zu dem Schmerz . . .

abgebrochen (!) und die rituelle Waschung vollzogen“. Im Folgenden hat H. alle Pointen mißverstanden: Z. 9 *hâfirâš âtašê falab kard* heißt nicht „er nahm sich vor, ein Feuer anzuzünden“, sondern „sein Sinn begehrte nach einem Feuer“, *pôstînê dîd* nicht „er sah einen Püstin“, sondern „er sah etwas wie ein Fell (etwas von Fell, etwas Fellartiges)“, und Z. 12 *tu in-râ dar šurat-i luff ba-man firistâdî, kunûn dar šurat-i qakraš mē binam* nicht „du hast diesen da in Gestalt von Güte zu mir gesandt, jetzt aber sehe ich ihn in der Gestalt seiner [! *qakraš* doch = *qahr ôrâ*] Furchtbarkeit“, sondern, in bekannter Anspielung auf Sûre 16, 95, „du sandtest mir diesen in der Gestalt (d. h. als Manifestation) Deiner (d. i. der göttlichen) 'Huld', — nun seh ich ihn in der Gestalt Deiner 'Gewalt'.“

88 25 *nâm-i mihîn-i hūdâvand* ist natürlich „der höchste Gottesname“, nicht „der Name des höchsten Gottes“ H. 24 10. Chiḍr eröffnet hier dem Ibrahim b. Adham über einen Mann, der ihm begegnet war und ihn den höchsten Namen gelehrt hatte: „das war mein Bruder Dâwūd“. Gemeint ist danach natürlich ein Prophet, also David, — drei Hdss. haben statt seines Namens den des Elias. Wie kommt H. auf die sonderbare Anmerkung: „Dieser Dâ'ūd (!) ist bekannt unter dem Namen al-Balchî“?

89 12 *bi ravîd tâ man ba-ğarâmat ġân-i šumâ ba-ğarat na-baram* „geht, damit ich euch nicht zur Vergeltung euer Leben entreiße“; H. 26 1 „Wohlan, nun raube ich . . .“ 89 14 *in ġuvân-mardân-râ hi mē binî kama soḥtagân-i in bâz-ġâst and. halâ ai ibrahîm tu nê sar-i in dâri, pâi dar nih* „diese *fitjân*, die du siehst, sind alle von diesem Verlangen verbrannt. Wohlan, Ibrahim, beabsichtigst auch du dies, so tritt herzu!“ H. 26 6 „Dies wurde den Edlen¹ zuteil (!), welche du alle verzehrt siehst (!) in jenem Verlangen. Hüte dich (!), o Ibrahim, auch du wirst dieses Ende nehmen (!!). Setze deinen Fuß hier nieder (!)“. 89 17 *sâ'atê ġân kun* „leb noch eine Weile“; H. 26 14 „kämpfe eine Weile den Todeskampf“.

Es ist bei mangelnder Übung nicht immer ganz leicht, Vierzeiler, zumal mystische, zu verstehen. Dann muß man es aber sagen, anstatt offenbaren Unsinn hinzuschreiben. Was soll das wohl heißen: „Du hältst unser Haupt, und wenn nicht, wird es getrennt von unsrer Brust. Wir töten den Freund [in uns], und du hältst unser Haupt nicht mehr“ H. 26 19? Der Text heißt 89 20 *dâri sar-i mâ vâgarna dūr az bar-i mâ | mâ dōst-kušim u tō na-dâri sar-i mâ*, Wendungen wie *sar dâstan*, *sar giriftan* sollten doch bekannt sein, und *bar* heißt doch nicht nur „Brust“. Das *bait* heißt „Trachtest du nach Mir? sonst weg von Meiner Türe! Ich bin ein Freundesmörder (*dōstkuš-im*) und du trachtest nicht (einmal ernsthaft) nach Mir!“ Es spricht

¹ H. ist offenbar durch das *-râ* irreführt worden, das hier natürlich, wie so oft in der älteren np. Prosa, seine ursprüngliche Bedeutung hat (vgl. ap. *radij*, mp. *rad*, *rai*); also wörtlich: „was diese *fitjan* anlangt, . . .“.

(wie immer im plur. maiest.) der göttliche Geliebte, der *jār*, der die ihn Liebenden tötet, — wer denkt nicht an Hallāg's *naḏīmī ǧairu mansūbin* und an die berühmte Stelle in der Vorrede des *Gulistān*: *'āṣiqān kuṣṭagān-i ma'sūq-and*! Er warnt den, der noch nicht als Liebender sein Ich völlig preisgegeben hat: denn der Lohn der Liebe ist die Vernichtung des Liebenden, — wie sollte einer den Mut zu diesem Ziele haben, der kein wahrhaft Liebender ist! (H. s Anm. 1 zu S. 26 ist so verkehrt wie die Übersetzung, auf die sie sich bezieht.)

89 11 der Text *قطع بادیه کرد* ist nur zu halten, wenn vor dem Verbum etwas ergänzt wird, vielleicht *کرد*, das durch Haplographie ausgefallen sein kann: „ließ er beim Durchqueren der Wüste vergehn“. Besser ist es aber, *dar* zu streichen.¹ 89 13 *hēštan dar pēš-i ǧāfila andāht, tā kasē ōrā na-šnāsq. hādīmān az pēš biraftand, ibrahīm-rā bidīdand. dar pēš-i ǧāfila mē āmaq, ōrā na-dīda būdand, na dānistand. ũn baḏō rasīdand, guftand* „Er eilte der Karawane voraus, damit ihn niemand erkenne. Die Diener kamen heran und sahen Ibrahim, wie er vor der Karawane einherkam. Aber sie hatten ihn noch nie gesehn und so erkannten sie ihn nicht. Als sie ihn erreichten, sagten sie . . .“ Gibt es etwas Klareres und leichter Verständliches? H. 27 7 „Er warf sich vor (!) die Karawane, damit ihn niemand erkenne. Die Diener . . . gingen voraus (!). Sie sahen nach (!) Ibrahim. Er ging vor der Karawane einher. (Aber) sie hatten ihn nicht gesehen. Sie erkannten [ihn auch] nicht, als sie zu ihm kamen (!). Da sprachen sie . . .“

90 6 *sākin šuq* „er ließ sich nieder“, nicht „er wohnte“ H. 28 1, das heiße *sākin būd*. 90 11 *ba-umēd-i ānki būdāi dīdār-i pidarāš rōzī* (so! nicht *rōzē*) *kunaq* „in der Hoffnung, Gott werde ihm den Anblick seines Vaters gewähren“; H. 28 13 „in der Hoffnung, Gott werde ihm eines Tages (!) . . . gewähren“; *rōzī kardān* = arab. *arzaga*, *rōzī* < mp. *rōzīg* > arab. *risq*. 90 16 *man jaštari 'ffaijiba bi'ffaijibi ḥalālē ba-ḥalālē ki haraḏ* H. 29 1 „Wer vertauscht Gutes mit dem Guten und Erlaubtes mit dem Erlaubten? Wer kauft?“ H., der die Worte *حلالی بحلالی* für arabisch hält, hat nicht gesehn, daß die arab. Worte „wer kauft Gutes für Gutes?“ durch das pers. Targum „wer kauft ein Erlaubtes für ein Erlaubtes?“ erklärt werden. 90 19 *azō* heißt „infolgedessen“ und darf nicht korrigiert werden (H. 29 6). 91 4 *ḥuima-ē dīq az dībā zaḏa* „er sah ein Zelt aus Brokatstoff aufgeschlagen“, nicht „ein Zelt aus golddurchwirkter Seide“ H. 30 1. 91 7 *dast bar rōi nihād* „er bedeckte das Gesicht mit den Händen“, nicht „er hielt die Hand

¹ Ich habe auch daran gedacht, nach der — von H. nicht berücksichtigten — Parallelstelle im Artikel über Rābi'a 62 12 *šahar-dah sal dar namāz badija qat' karda am* nach *dar* ein ausgefallenes *namāz* zu ergänzen, aber das paßt schlecht zu dem folgenden *ki hama rah dar namāz u taḏarru' baq*.

vor das Angesicht hin“ H. 30 7. 91 9 *mē tarsam ki agar gōjam bugrēzad* „ich fürchte, er flieht, wenn ich's sage“; H. 30 12 „ich fürchte, daß, wenn ich ihn angeredet hätte (1), er geflohen wäre (1)“.

91 11 *guft inak piḍarat. ristahēzē padīd āmad, ki šifat natvān kard* „sie rief: sieh da, dein Vater! Da erhob sich ein Aufruhr, den man nicht beschreiben kann“; H. 30 22 sie „sprach: 'Da ist dein Vater! Endlich ist er zum Vorschein gekommen, denn beschreiben kann man ihn nicht'“. This out-hammers Hammer, würde W. WRIGHT gesagt haben. Wie schilt doch Rustam sein treues Roß, das ihn vor dem Drachen warnt: *gar in bār sāzi šunīn ristahēz / saratrā buburram ba-šamšēr-i tēz*, — RÜCKERT I 333 vortrefflich: „Machst du noch einmal solch Skandal, ab hau ich den Kopf dir mit blankem Stahl“.

91 23 f. *taddā'i maḥabbatanā* und *da'vī dōstī mā kunī* nicht „du beanspruchst unsere Liebe“, sondern „du behauptest (prätendierst), Mich (wahrhaft) zu lieben“, *dōstī bā-ambāzē* (so ist *دوستى با-امباز* zu lesen) *kunī*, „du hältst Freundschaft mit einem Gefährten“, nicht „du machst die Freundschaft zur Genossenschaft“. 92 2 *jā gān-i ō bar dār, jā gān-i man dar haqq-i ō. iḡābat uftād*. „nimm entweder sein Leben oder das meine um seinetwillen (= an seiner statt). Da trat die Erhörung ein“; H. 31 22 „nimm entweder seine Seele auf zu dir, oder meine Seele möge seinem Anspruch (an mich) willfahren (1)“. Den nächsten Satz, einen Zusatz 'Attār's zu der vorangehenden Legende, hat H. nicht verstanden. 'Attār sagt: das ist nichts Wunderbares, daß Ibrahim seinen Sohn opfert, — Ibrahim b. Adham tut ja, so soll der Leser ergänzen, damit nichts andres als der Prophet Ibrahim, da er seinen Sohn opferte. Dem Orientalen gilt eine solche Anspielung als *laṭīf*, wir würden sie einen Kalauer nennen.

92 4 *šabḥā furšat mē ḡustam, tā ka'ba-rā ḥālī jābam az šavvāf¹, va ḥāḡatē ḥ²āḡam. hēč furšat na-mē jāftam* „Nacht für Nacht suchte ich die Gelegenheit, die Ka'ba von Pilgern verlassen zu finden und (dort) eine Bitte (an Gott) zu richten, aber ich fand und fand keine Gelegenheit“; H. 32 1 „Nachts (1 das ist *šab*, nicht *šabḥā*) suchte ich die Gelegenheit, die Ka'ba leer von solchen zu finden, welche den Umgang vollziehen. Und ich war von heißem Wunsch (darnach) erfüllt (1), aber ich fand die Gelegenheit nicht“. 'ismat *az gunāḥ* 92 7 und weiterhin ist nicht „Befreiung von den Sünden“, sondern „Sündlosigkeit“. 92 10 *az hama ḡihān bā mā suḥun gōt, wa suḥun-i ḥ²ād gōt: ān biḥ ki suḥun-i tō dīgarān gōjand* „von aller Welt allein sprichst du mit Mir, aber du sprichst für dich selber, — besser wäre es, wenn für dich andre sprächen“; H. 33 1 „Aus der ganzen Welt sprichst du (allein) mit mir, und du redest deine eigenen Worte. Es wäre besser, daß auch die andern deine Worte sprächen“. 92 13 *dar ḡamb-i*

1 NICHOLSON schreibt طواف.

uns *dādan marā ba-dīkr-i hēš va dar ġamb-i farāġat* . . . „dem gegenüber, daß du mir Traulichkeit schenkst, wenn ich das Gedenken an dich übe, und gegenüber der (innern) Befreiung (Ledigkeit) . . .“; H. 33⁸ „im Vergleich mit dem, was du mir an Vertrautheit schenkst bei deinem *dhīkr*, und im Vergleich mit der Erholung . . .“ Auf die Frage, warum er Chorasān verlassen habe, antwortet Ibrahim 92²⁴ *āngā basē mē šanīdam ki dōst ēun bavaḍ u ʿigūna* „dort hörte ich zu oft (den Anruf): Freund! wie gehts, wie stehts?“; H. 34²¹ „dort hörte ich viel davon, daß es noch irgendwo und irgendwie einen Freund gebe (!)“.

93⁵ *dīgarē bar fitrāk bā hēštan gurra ēun kunam* „wie soll ich da noch eine zweite, an den Satteltgurt (gebunden), mit mir verführen!“; H. 35³ „wie kann ich da noch eine andre dadurch, daß ich sie an mich fessle, täuschen?“ Zu einem Reichen, der ihm Geld schenken will und auf Befragen erklärt, daß er noch mehr Geld besitzen möchte, als er schon hat, sagt Ibrahim 93¹⁰ *bar ġir, ki sar-i hama darvēšān tōi. hēḍ in darvēš na-mē bavaḍ, gaḍāi bavaḍ* „nimm (dein Geld) wieder mit, denn du bist der Erste (= Ärmste) von allen Armen. Das ist ja schon nicht mehr Armut, — das ist Bettelarmut“; H. 35²⁵ „Behalte sie; denn du selbst (!) bist das Haupt aller Armen!“ Das war (!) nicht ein Derwisch; das war ein Bettler“.

Das folgende Logion ist besonders übel zugerichtet. 93¹² *saḥttarīn ḥalē, ki marā pēš ājaḍ, ān bavaḍ, ki ġāē bīrasām, ki marā bīšnāsand, ki* (lies nach C *ēun*) *dar āmaḍandē ḥalq va marā bīšnāhtandē va marā mašġul kardandē, āngāh marā az āngā hājaḍ gurēht* „Das Ärgste, was mir vorkommen kann, ist, daß ich irgendwo hinkomme, wo man mich kennt. Wenn dann die Leute herbeikommen und mich (wieder-)erkennen und sich mir widmen, dann muß ich von dort fliehen“; H. 36¹ „die schwierigste Lage, in die ich geriet (!), war die, daß ich an einen Ort kam, wo man mich erkannte, so daß (!) die Leute herzuliefen, um mich kennen zu lernen und sich mit mir abzugeben. Dann mußte (!) ich von jenem Orte fliehen“. Es ist aber unbedingt die abweichende Fassung in C vorzuziehen: „Das Schlimmste, was mir vorkam, war, daß es mir überall, wo ich hinkam und man mich nicht erkannte, leid war, daß (wörtlich: warum) man mich nicht erkenne, daß ich aber, wenn die Leute mich erkannten und sich mir widmeten, von dort fliehen mußte“. 93²⁰ *tā az mulk-i hēḍ-šān nang ājaḍ* nicht „solange aus ihrer Herrschaft Schande kommt“ H. 36¹⁸, sondern „damit ihnen ihre Herrscherwürde leid wird“. (Für das Logion Z. 21 würde ich jedenfalls die Fassung von L bevorzugen.) *mauġūdē* 94¹⁰ „etwas Existierendes“, d. h. etwas, was Gott ins Dasein gebracht hat, was daher von ihm verschieden ist, aber ihm gegenüber kein selbständiges Sein besitzt, ja nicht „das (!) Vorhandene“

1 Ibrahim sieht sein eigenes Ich wie eine Frau an, von der er sich am liebsten scheiden möchte.

H. 38 15. Die Worte *al-ḥarīs mahrūm* sind ebenso eine arabische Wendung und waren als solche hervorzuheben, wie in Z. 13 das von H. richtig erklärte *as-sāḥiṣ mu'addab*. In Z. 14 bedeutet *ḥagīr-himmat* und *'alī-himmat* durchaus nichts anderes als „niedrig-“ bzw. „hochgesinnt“, es ist unzulässig, die erst in der zur Magie barbarisierten Populärmystik vor allen der Türken (man denke an Hadschi Bektasch¹) auftretende Bedeutung von *himmat* „Charisma, charismatische Wirkung“ hier einzuführen.

(Mit besondrer Freude sehe ich, daß der Verf. S. 39 nicht an indische Herkunft des islamischen Gedankens glaubt, daß der Mystiker nicht nur dem Diesseits, sondern auch dem Jenseits, d. h. natürlich dem im Sinne des Koran und der orthodoxen Dogmatik sinnlich vorgestellten Paradiese und seinen Freuden, entsagen soll. Er hat recht, diesen Gedanken wird jede Mystik aus sich heraus bilden, die sich neben einer mit konkreteren Paradieses- bzw. Himmelsvorstellungen operierenden Kirchenlehre und von ihr weg entwickelt. Aber warum fügt der Verf. hinzu: „Nur die Formulierung stammt aus Indien?“ Die indische, von DEUSSEN mitgeteilte Formel heißt *iḥāmutraphalabogavirāga* „Verzicht auf Genuß der Frucht des Hier und des Dort“, — wo findet sich im Islam eine auch nur ähnliche Formel? Auf *fāriḡ ad-dunjā wal-āḥira* „des Diesseits und des Jenseits ledig“ darf man dafür doch nicht verweisen. Ich will noch bemerken, daß *fāriḡ ul-'ālam* „der Welt ledig“, das ich mehrfach als Epithet der Qalandarija belegen kann, im Türkischen (*alemden faryḡ*) zu einem, für uns nicht übersetzbaren, Scheltwort geworden ist, vgl. die analoge Bedeutungsentwicklung von *abdāl*². So heißt *bu alemden faryḡ* im *Vilajetname* des Hadschim Sultan 33 6 etwa „dieser Strolch von einem Derwisch“, nicht „Müßiggänger, der in der weiten Welt nichts zu tun hat“, wozu BERGSTRÄSSER, *Islam* XIII 174, mit Recht ein Fragezeichen gesetzt hat.)

94 16 *va ḥ'ēštan az* الله ما سوى *fāriḡ gardān va ḥ'a'm-i ḥalāl ḥ'ar: bar tō na ṣijām-i rōz-ast va na qijām-i šab* „und mach dich von allem außer Gott (es ist natürlich *mā siwa'llāh*, nicht *ṣōf-i allāh* zu lesen!) ledig und iß (nur) erlaubte Speise, dann brauchst du weder tags zu fasten noch nachts Vigilien zu halten“; H. 40 14 „und wende dich von uns ab zu Allah hin (!), und iß zwar (!) erlaubte Speise, aber (!) kümmer dich (!) weder um das Fasten bei Tag noch um das Aufbleiben bei Nacht“. Die Anm. dazu ist irrig. 94 18 *ḥēlka dar nijāft pāīgāh-i mardān* nicht „niemand fand die richtige Haltung der Männer“ H. 41 3, sondern „niemand erreichte den Standort (= die Stufe³) der 'Männer' (xατ' ἐξοχόν, der Gottesmänner)“.

1 Im türkischen Volksroman von Ismail Schah sagt der Schah zu seinem Sohne *sen bana bir dervişden himmet oldun* „du bist mir von einem Derwisch als Gabe seines Charisma zuteil geworden“.

2 Vgl. GOLDZIEHER, *Islam* VIII 212.

3 *pāīgāh* ist natürlich nichts weiter als Übersetzung von *maqām*.

94 22 *sih rōs āngā bāšid* nicht „bleibt drei Tage hier (!)“ H. 42 6, sondern „er blieb drei Tage dort“ (*bāšid* = *būd*, in der älteren neupers. Prosa, in der man in viel weiterem Umfang, als es später geschieht, wie von *bāš*- so von jedem Präsensstamm ein neues Verbum auf *-idan* bilden kann, nicht selten¹. *ğairēt* in Z. 24 ist auch keineswegs „edle Leidenschaft“, sondern ganz gewöhnliche „Eifersucht“. H. hat diese Geschichte offenbar nicht ganz verstanden und darum die Schlußpointe zerstört: Ibrahim sagt zu dem Jüngling, im Hinblick auf die unkoschere Speise, die er genossen hat, 95 10 *šaiṭān bā ān hama dar tō mē raft u mē āmad. ĩn luḡma-i ḡalāl ba-bāš-i tō furō šud, ānči turā mē numūd, ĩn hama numūd-i šaiṭān būd. ba-luḡma-i ḡalāl, ki aš-i kār-ast, padīd āmad, tā bidāni ki asās-i ĩn ḡadīt luḡma-i ḡalāl-ast* „Der Satan ging mit dem allen zusammen in dir ein und aus. Als (dann) ein Bissen von Erlaubtem in dein Inneres kam, ergab sich das, was an dir in Erscheinung trat (d. i. dein scheinbares Charisma), als lauter Satanserscheinung: durch einen Bissen von Erlaubtem, das (ja) die Hauptsache ist, kam es an den Tag, damit du erkennst, daß es in solchen Dingen vor allem auf erlaubte Speise ankommt (wörtlich: daß die Grundlage dieser Geschichte der Bissen von Erlaubtem ist)“. H. 43 5 „Der Satan ist durch all diese in dich gefahren und ist fortgegangen (!), als erlaubte Speise in deinen Leib hinein kam. Was sich an dir zeigte, war wie alles satanische Wesen. Durch erlaubte Speise, welche der Grund der Sache (!) ist, wurde es offenbar, damit du erkennst, daß die Ursache (!) dieses Ereignisses (!) erlaubte Speise war (!)“. Daß hinter der von dem Jüngling genossenen unerlaubten Speise Haschisch oder andre Narkotika stecken, braucht mit H. 43 n. 2 keineswegs angenommen zu werden.

95 16 *dar kanār giriftan* heißt „umarmen“, nicht „in den Busen nehmen“, der Nebensatz *tā magar — baram* Z. 18 schließt an *mē gurēsam* Z. 17, dementsprechend ist H. 44 2 ff. zu ändern; in Z. 24 muß statt *نباید* zweifellos *نیاید* gelesen werden, also: „ich fürchte, es möchte geschehn, daß man mich ins Gesicht schlägt“, nicht „ich fürchte, es sei nicht (?) nötig, daß sie mich wieder ins Gesicht schlagen“. 96 2 *agaram bidihī, šajjad. dar ḡāl ġuvānē bijāmad* „wenn du mir etwas geben willst, so sei's!“ Sogleich kam ein Jüngling . . .“; H. 45 16 „wenn du mir etwas geben willst, so ist es jetzt (!) nötig (!). Da kam . . .“ In Z. 3 ist *قوت* natürlich *qūt* „Speise“, nicht *qūvat*, das H. durch „Stärkung“ wiedergibt. 96 11 *tā šumārā rang kamtar bovaḡ* nicht „damit euer Schmerz geringer würde“ H. 46 10, sondern „damit ihr weniger auszustehn hättet“. (Statt Sulmī H. 46 11—47 2 ist doch wohl Sulamī zu lesen?) *naḡaqa* 96 18 ist doch nicht „Wegzehrung“,

¹ Darum hat NICHOLSON auch in das Glossar hinter dem 2. Bd. S. 13 das Wort aufgenommen, während er es im Apparat zu Bd. I S. 30 unten noch für falsch hielt.

sondern einfach „Geld“. Der Satz 96 20 *agarna dar hāl-i naz' būdamē, habar na-kardamē* wird bei den Plsqperfekta in H.s Übers. 47 12 („wenn ich nicht dem Tode nahe gewesen wäre, hätte ich nichts gesagt“) unverständlich; er heißt: „wenn ich (jetzt) nicht auf dem Totenbett läge, würde ich es nicht mitteilen“. In der Zusammensetzung *māl-i sultān* 96 22 hat *sultān* natürlich noch die ursprüngliche Bedeutung, — also „Regierungsgelder, fiskalische Gelder“, nicht „Geld des Herrschers“ H. 47 19. 96 23 *šab dar šikasta būdē* nicht „wurde die Nacht kürzer“ H. 48 3, sondern im Deutschen genau wie im Persischen „war die Nacht gewöhnlich (-ē) schon angebrochen“.

Ich weiß nicht, ob ich 97 10 ff. = H. 48 24 ff. ganz genau verstehe. Ibrahim stellt an denjenigen, der sein Gefährte sein will, drei Forderungen, deren dritte offenbar auf Gütergemeinschaft zu gleichen Teilen hinzielt: (*ki*) *har futūhē, ki bāšad dunjāi, har dō barābar bāšim*¹ „daß wir beide bei jeder Erschließung² weltlicher Güter einander gleichgestellt sind“. Klarer kommt der Sinn in dem bei Qušairī (Kairo 1300) 134 7 erhaltenen arabischen Wortlaut heraus: *an takūna jaduhū fi ḡamī'in mā jaftahu 'llāhu tā ālā 'alaihim minā'ddunjā kajadihim* „daß sein Anteil an allen weltlichen Gütern, die Gott ihnen erschließen würde, dem ihren gleich sein solle“. Darauf gesteht ihm eines Tages einer seiner Gefährten seine Unfähigkeit dazu (*man tāqat-i in na-dāram — anā lā aqdiru' alā hādā*), — also offenbar doch sein Unvermögen, das Seine mit den andern ohne Eigennutz zu teilen. Wenn Ibrahim darauf erwidert: *man dar 'aḡab mānda am az šidq-i tō*, so hat 'Atṭār offenbar die arabischen Worte *a'ḡabanī šidquka* „mir gefällt deine Aufrichtigkeit“ ungenau — oder, wenn man will, allzu genau — übersetzt³. H. 49 4 „ich bin verwundert über deine Lauterkeit“ gibt jedenfalls keinen Sinn. Die *kārkunān-i xudāi* 98 1, sind „Sachwalter“, nicht „Handwerker Gottes“. 98 24 ist wohl statt *dar hālē* (etwa „unter gewissen Umständen“) mit 2 Hdss. und der Lahorer Lithographie *ba-ḡāē* zu lesen, also „daß ich irgendwo verhaftet wurde“; H. 52 22 läßt es fort „daß ich eingekerkert wurde“.

99 3 *bar tavakkul* „in Gottvertrauen“ ist hier geradezu ein technischer Ausdruck für „völlig mittellos“. In Z. 8 ist *dōstē maḡāzī* einfach „uneigentlicher Freund“ oder „Freund in übertragenem Sinne“. 100 6 *ān muhtašam durust āmaḡ ki pādšāhī bugdāšt* „bestätigte sich der verehrungswürdige Mann, der das Königtum aufgab“, nicht „erschien jener wahre (!) Ehrwürdige, der . . .“ H. 55 27, — *durust āmaḡan* ist dem Sinne nach Passiv zu *durust kardan* = arab. *aḡarra*. 100 9 *bā ān kirdār* natürlich nicht „in der Art“ H. 56 3, sondern „trotz seinem Verhalten“. Schlimm ist 100 12

1 Gutes Persisch ist das nicht.

2 Zum Ausdruck vgl. GOLDZIHNER WZKM XIII 49.

3 Persisch müßte man sagen *šidq-i tō marā h'as mē ājad*.

tark-i <amal-i> sarāi-i ġannāt-i na'im-i muġim guštaī, milkē va ħajātē va laḡḡatē, ki ānrā na nuġšanē bavaḡ va na inġištā „du hast <dem Dienste> am Palast der lieblichen, dauernden (Paradieses-)Gärten Valet gesagt, einem Besitz und Leben und Genuß, der keinen Abbruch erleidet und kein Ende“; H. 56 12 „und [du strebst nach] dem Verlassen (!) der Arbeit für den Aufenthalt (eigentlich: das Haus der . . .) in den Gärten mit den ewigen Genüssen (!), von denen es heißt (!), daß sie aus dem Königtum und dem Leben und dem Vergnügen bestehen, für die es keine Verminderung und keine Unterbrechung gibt“. Hat der Verf. seine Auffassung von *guštaī* wirklich für ernsthaft möglich gehalten? 100 23 *agar qabūl kunī, az man šaš ḥašlat nigāh dārī* „wenn du sie akzeptieren willst, so magst du von mir (= auf meine Autorität hin) sechs Verhaltensweisen beachten“; H. 58 5 „wenn du von mir (!) etwas annimmst, so beachtest du sechs Tugenden“. 101 3 *muš-kiltar* „noch schwieriger“, nicht „sehr schwierig“. 101 17 *iġābat* „Erhörung“, nicht „Antwort“. 101 23 (*ki*) *mādar u piḡar u farsandānrā dar ḥāk mē kunīt va az-ān 'ibrat namē ġirīt*¹ „(daß) ihr Mutter, Vater und Kinder begrabt, euch aber daran kein warnendes Beispiel nehmt“; H. 60 8 (daß ihr) „Vater und Mutter und Kinder in den Staub zieht (!), und euch durch ihn (den Tod) nicht warnen laßt“.

Ganz mißverstanden ist 102 9. Schon vorher muß die ironische Bemerkung über den ausbleibenden Gast klarer herauskommen: *ō mardē tēzrav bavaḡ* „der hat's ja eilig!“; H. 61 10 „er ist ein Schnellläufer“ ist wörtlicher, läßt aber die Pointe nicht erkennen. Dann *ai šikam, tā marā az tō ēi mē bājaḡ dīḡ* „o Bauch, was muß ich von dir erleben“, nicht „was muß ich deinetwegen hören?“ Und nun *pas guft: nazdik-i mā gōšt pas az nān ḥ'arand, šumā nuḡust gōšt ḥ'arid, dar ḥāl bar ḥāst, ki ġibat kardan gōšt-i mardomān ḥ'ardan-ast* „Dann fuhr er fort: 'Bei uns ißt man Fleisch nach Brot, ihr aber eßt zuerst Fleisch' (und) machte sich sogleich auf, — denn üble Nachrede pflegen heißt das Fleisch der Menschen essen“². Die letzten Worte sind nicht als Worte Ibrahims zu fassen, sondern als ein Zusatz des Erzählers, der dem Leser erklären soll, daß die vorausgegangenen Worte Ibrahims ein Calembourg

¹ Wie erklärt sich die Schreibung der Endung der 2. pers. pl. mit *t*, vgl. NICHOLSON, Einl. zu Bd. I S. 7; zu Bd. II S. 8? Soll dadurch die, etwa lokal und allmählich beginnende, Aufgabe der Spirierung des *d* nach Vokalen ausgedrückt werden? Oder liegen Dialektformen vor, die aus der Anpassung dieser Endung an das Pronominalsuffix *-tān* oder aus einer Systembildung *piḡaram piḡarat*: (*piḡarmān piḡartān*): *kardīm kardit* zu erklären wäre? Oder wäre gar an eine historisierende Schreibung, d. h. an eine Nachahmung der Schreibung dieser Endung im Pahlavi zu denken? *Kunīt, ġirīt* wären im Pahl. עֲבֻדוּנִית, עֲבֻדוּנִית. Vgl. noch HORN, *Grdr. iran. Phil.* I b 1440.

² Vgl. akk. *akālu qarṣē*, syr. **ḫal qarṣē* „verleumden“.

und wie sie zu verstehn sind¹. H. 61 12 hat das nicht verstanden und hat außerdem aus dem einen Sprecher, nämlich Ibrahim, zwei gemacht: „Dann fuhr jener (!) fort: 'Da ist doch Fleisch! Nun essen sie [bloß] Brot; eßt doch zuerst Fleisch!' Sogleich sprang er (Ibrahim) auf: 'Verleumdnen heißt das Fleisch der Menschen essen'“. Ich habe mir vergeblich überlegt, was H. sich bei dieser Übersetzung gedacht haben mag.

103 4 *bađin zāhidī ki tuī, gumān baram* . . . „da du solche Enthaltbarkeit übst (wörtlich: angesichts dieser Enthaltbarkeit in der du bist), vermute ich . . .“; H. 63 16 „von diesem Asketen (!), der du bist, vermute ich . . .“ 103 9 *umēd darīn rāh az naumēdē padīd ājad* „denn Hoffnung in dieser Hinsicht entsteht nur bei einem Hoffnungslosen“, d. h. nur wer die Hoffnung auf die Nähe Gottes aufgegeben hat, hat Hoffnung, sie zu finden; H. 64 4 in sinnverdunkelnder Wörtlichkeit „denn die Hoffnung wird auf diesem Wege durch einen Hoffnungslosen offenbar“.

H. 64 7 statt „in einer Moschee von Jerusalem“ lies natürlich „in der Moschee“, gemeint ist der *masğid al-aqsā*. — 103 20 hat H. eine archaische Konstruktion verkannt, die er aus SALEMANN-SHUKOVSKI, § 43 Anm. 1, hätte kennen können, zumal da NICHOLSON sie ausdrücklich in der Einl. zu Bd. II S. 10 bespricht, allerdings ohne dies Beispiel aufzuführen. Der Text heißt *ba-bar-i ħurmā-furōš raftam wa azō baħillī ħ'āst, ħurmā-furōš ōrā ba-ħill kard* „ging ich zur Tür des Dattelverkäufers und erbat [so] von ihm (ihre) Freigebung“ (wörtlich: ihr In-erlaubtem-Zustande-sein). Der Dattelverkäufer gab sie (nämlich die von Ibrahim versehentlich entwendete Dattel) frei“. H. 64 u „ging ich zu dem Dattelverkäufer“. Und er (!) bat ihn um Verzeihung. Der Dattelverkäufer verzieh ihm“. H. 65 11 „schlug einige Peitschenhiebe auf seinen Kopf“ — was ist das für ein Deutsch! 104 2 *pēš āmađand* „kamen herbei“, nicht „hervor“. 104 10 *ħar jakē dāmanē bar karda* „ein jeder mit aufgerafftem Saum“; H. 66 4 „jeder hatte ein Kopftuch (!) umgetan“. In Z. 12 ist *dāmanhā* durch „Bäusche“ — H. „Tücher“ — zu übersetzen, wie so oft; gemeint sind die durch das Aufraffen der Gewänder entstehenden Bäusche. *Kurrāsa* 105 11 kann doch nicht einfach durch „Koran“ wiedergegeben werden; *šanda* 105 17 heißt nicht „alt“, sondern „zerrissen, zerfetzt“. 105 13 *darjā* heißt hier, wo vom Tigris die Rede ist, natürlich nicht „Meer“, sondern „Strom“. 106 17 *amān* wohl nicht „Sicherheit“, sondern „Schutzbrief“.

Damit mag es genug sein. Das Resultat kann niemanden freuen, dem daran liegt, daß die Tradition der neupersischen Studien, daß

1 Noch vor dem eigentlichen Beginn der Mahlzeit „essen sie Fleisch“, indem sie einen Abwesenden verspotten.

2 *baħill kardan* heißt allerdings gewöhnlich „verzeihen“, muß aber hier synonym mit *ħalal kardan* sein.

die Bemühung um eine der reichsten und wertvollsten Literaturen des Orients bei uns lebendig bleibe. Unerfreulich ist es vor allem zu sehn, wie der Verfasser mit Tempusgebrauch und Wortstellung umspringt, als ob es dafür im Persischen überhaupt keine Regeln gäbe. Auf dem arabistischen Gebiet erscheinen Arbeiten wie diese seit Jahrzehnten kaum mehr, und wenn sie es tun, bleibt die Züchtigung nicht aus. Der Verfasser erweist sich als für den sprachlichen Teil seiner Aufgabe durchaus ungenügend vorbereitet; dagegen zeigt er sich in seinen Anmerkungen — weniger in den an der Oberfläche bleibenden Exkursen — als einen ernsthaft um die Sache bemühten Forscher. Ich bin darauf nicht eingegangen, da erst einmal das Sprachliche in Ordnung sein muß. Bemerken will ich nur noch, daß die Heranziehung von Hdss. der *fabagât* des Sulamî und der *hilja* des Abû Nu'aim sehr verdienstlich ist. Aber der Verfasser hätte mindestens durch Tabellen das Verhältnis dieser beiden Quellen zur *tagkira* erläutern sollen; ich wenigstens habe mir auf Grund seiner Anmerkungen kein Bild davon machen können.

Hätte der Verfasser die zwei Bände der *tagkira* mit einiger Aufmerksamkeit durchgelesen — und das wäre wohl nicht zu viel verlangt gewesen —, so hätte er Übung genug gehabt, um die nachgewiesenen Fehler vermeiden zu können. Die persische Grammatik und ein zureichender Wortschatz ist schnell erlernt, aber damit ist wenig getan, und bis zu einer einigermaßen ausreichenden Darstellung der Stilistik und Phraseologie ist noch ein weiter Weg. Das hebt jedoch die Forderung nicht auf, daß an Arbeiten über das Neupersische die gleichen Maßstäbe gelegt werden, die in den andern orientalistischen Disziplinen gelten.

Königsberg i. Pr. 9. VII. 27.

HANS HEINRICH SCHAEDEK.

R. L. DEVONSHIRE, *L'Égypte musulmane et les Fondateurs de ses Monuments*. Paris, Maisonneuve Frères, 1926. 163 S. 8^o mit 39 Tafeln.

Das dem König Fu'ād gewidmete Buch will den Freunden der islamischen Kunst Ägyptens einiges über die Stifter jener Kunstwerke, die Beherrscher des Landes von der Eroberung durch die Araber bis zur napoleonischen Expedition, erzählen. Die Verfasserin „attaché libre à l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire“, will nicht eine vollständige ausführliche Geschichte schreiben — die würde viel zu umfangreich —; sie will auch nicht einen trockenen nackten Abriss der Daten geben — der müßte ja langweilen —. Um die Kunstdenkmäler Kairos ist es ihr zu tun; aber nicht von ihnen handelt sie in dem Buch, sondern von deren Erbauern. Sie spricht es ausdrücklich aus, daß sie hier nicht Ergebnisse eigener Forschung vorlegt, sondern die Resultate der Arbeit

anderer wiedergibt, daß ihr Buch nur für weitere Kreise, keineswegs für Gelehrte bestimmt sei. Damit ist die Kritik von vornherein entwaſſnet.

Die ersten fünf Kapitel decken sich im Stoffe im wesentlichen mit ST. LANE-POOLES *History of Egypt in the Middle Ages*, das die Verfasserin in der Bibliographie, die sie — ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit — beifügt, auch aufführt, und sie scheinen vielfach darauf zu beruhen. Man könnte sich nun fragen, warum ihr Buch neben dem LANE-POOLE'schen noch nötig sei. Offenbar scheint ihr dies aber noch zu umfangreich, zu schwer, zu systematisch. Sie hält sich denn auch vorzugsweise an den anekdotenhaften Teil des von LANE-POOLE Gebotenen und mag durchaus recht haben mit dem Empfinden, daß diese Kost vielen Ägyptenreisenden angemessener erscheint. Es sei übrigens, um gerecht zu bleiben, hervorgehoben, daß sie nicht selten kritische, dem neueren Stand der Forschung entsprechende Bemerkungen beisteuert. Nur daß sich diese kritische Haltung im Tenor des Ganzen bisweilen etwas überraschend ausnimmt.

Das letzte Kapitel „Le Caire de Sélim à Bonaparte“ ist nicht etwa — noch weniger als die ersten Teile — eine Geschichte der betreffenden, also der osmanischen Zeit, sondern — wie ja auch schon jene früheren Abschnitte — von dem Gesichtspunkt beherrscht, über die Personen, deren Namen für die Baugeschichte Kairo's von Bedeutung sind, einiges mitzuteilen.

Das Buch dürfte nach dem Gesagten seinen Zwecken wohl entsprechen. Der wissenschaftlichen Kritik entzieht es sich. Was ihm aber ganz objektiv Wert verleiht, das sind die wundervollen 39 Tafeln mit Bildern Kairiner Kunstwerke, die sie CRESWELL verdankt. Um ihretwillen schuldet man der Verfasserin für das glänzend ausgestattete und angenehm geschriebene Buch wirklich Dank. R. Hartmann (Heidelberg).

PIRI RE'IS, *Bahrîje*. Das türkische Segelhandbuch für das Mittel-ländische Meer vom Jahre 1521. Hrsggb., übersetzt und erklärt von PAUL KAHLE. Bd. I. Text. 1. Lieferung, Kapitel 1—28. Bd. II. Übersetzung. 1. Lieferung, Kapitel 1—28. Berlin u. Leipzig 1926. 64 Tafeln, XLVIII + 88 S.

Weder der im Jahre 962 d. H. in Kairo hingerichtete Verfasser des Buches: Pîri Re'is b. Hâğî Haqîrî, ein Schwestersonn des berühmten Seehelden Kemâl Re'is, noch auch das Werk selbst, die *Bahrîje*, waren bisher unbekannt geblieben.

Haji Khalfa nennt im *Kaif az-Zunûn* zwei Hdss. der *Bahrîje* und benutzt sie in seinem *Ğihânnumâ* und in seiner *Tuhfat al-Kibâr fî Asfâr al-Bihâr* als wertvolle Quellen. Auch verbreitet er sich ein wenig über das Leben des Pîri Re'is. In Europa hat JOS. VON HAMMER, *Geschichte des Osmanischen Reiches* III 414 f., cfr. S. 745, auf das Werk, das vorher bereits

von DIEZ¹ in den *Denkwürdigkeiten von Asien* I 33 ff., allerdings ohne Anführung des Titels beschrieben worden war, hingewiesen. Schon v. HAMMER waren mehrere Hdss. der *Bahrije*² bekannt, die sich seither an Zahl beträchtlich vermehrt haben und von P. KAHLE namhaft gemacht, bzw. beschrieben werden (S. XXI ff.).

Nachdem dann KALAU v. HOFE-PASCHA auf Grund zweier Hdss. im Marine-Museum in Dershane einen Aufsatz unter dem Titel *Eine türkische Segelanweisung für das Mittelmeer vom Anfang des 16. Jahrhunderts* in der *Marine-Rundschau* X, 1 (1899) veröffentlicht hatte, hat vor allem R. HERZOG in *Athenische Mitteilungen* XXVII, 1902 (*Ein türkisches Werk über das Ägäische Meer aus dem Jahre 1520*) auf die große wissenschaftliche Bedeutung des Buches aufmerksam gemacht. Seit dieser Zeit sind einzelne Stücke öfter benutzt oder in Übersetzung mitgeteilt worden, so von BITTNER in *Schriften der Balkankommission* III/1, Wien 1905; von GALLOIS, *Cartographie de l'Île de Délos*, Paris 1910; von SACHAU in *Centenario della Nascita di Michele Amari*, 1910; von E. BLOCHET in seiner Ausgabe von CARLIER DE PINON, *Voyage en Orient*, Paris 1920. Das günstige Urteil HERZOGS über den Wert der *Bahrije* erfuhr seine Rechtfertigung durch die von TH. WIEGAND und A. REHM 1924 an Ort und Stelle vorgenommene Nachprüfung der Angaben des Pîri Re'is über die Küsten und Inseln bei Milet (S. VI des KAHLE'schen Übersetzungsbandes). Nicht minder beweiskräftig ist die Tatsache, „daß wir gelegentlich bei Pîri Re'is Bemerkungen finden, die fast wörtlich so in dem modernen deutschen Segelhandbuch für das Mittelmeer stehen“ (S. X).

Die erhaltenen Hdss., z. T. noch nahe an oder gar in die Lebenszeit des Verfassers zurückreichend, gliedern sich in zwei verschiedene Klassen, die nach dem Vorbild des Haji Khalfa, *Kašf az-Zunûn* Nr. 1689 als zwei Rezensionen, eine umfangreichere und eine kleinere, bezeichnet werden können. Jene erstere ist in doppelter Weise von dieser unterschieden.

Einmal ist das Kartenmaterial sehr viel reichhaltiger geworden. Während in der kleineren Rezension jedes der 130 Kapitel des Buches durch nur eine Karte illustriert wird, sind in der größeren oft viel mehr beigelegt. So hat die schon erwähnte Hds. B (= Preußische Staatsbibliothek, früher Diez) allein zu den Kapiteln 58—63, die das Adriatische Meer behandeln,

1 Das textlich unvollständige, aber an Karten überreiche Exemplar, das DIEZ in Konstantinopel erworben hatte, ist jetzt im Besitz der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin.

2 Eine von diesen scheint nur einem Irrtum v. HAMMERS ihren Ursprung zu verdanken. Der Herausgeber teilt uns mit (S. XXII), daß P. HORN in seinem Verzeichnis der persischen und türkischen Hdss. des Vatikans (*ZDMG* LI, 1 ff.) eine solche des Pîri Re'is nicht aufführt, und daß der Präpekt der vatikanischen Bibliothek sie ihm brieflich als nicht vorhanden bestätigt hat.

„nicht weniger als 42 erhaltene Karten, ursprünglich mindestens 44 Karten“ (S. XXXIII). Da nach der Angabe des Herausgebers sowohl die Technik der Karten als auch die inhaltliche Darstellung andere spätere Vorbilder als die in der kleineren Rezension verraten, so schließt er mit Recht, daß wir es hier mit dem Versuch zu tun haben, durch Hinzufügung neuen Kartenmaterials, das Werk dem jeweiligen Stande der nautischen Kenntnisse entsprechend up to date zu bringen. Ein Bedürfnis nach einer Erweiterung des Textes machte sich viel weniger fühlbar. Für den praktischen Gebrauch der Seefahrer waren die Karten die Hauptsache, Anlaß zu Berichtigungen bot sich bei der schon erwähnten Genauigkeit und Zuverlässigkeit des Piri Re'is kaum, und eine historisch-topographische Neubeschreibung einzelner Gegenden wäre zudem weit schwieriger durchzuführen gewesen, als die bloße Aufnahme der Küsten. So kam es, daß man den Text nicht nur in geringerem Umfange änderte, als dies bei den Karten der Fall war, sondern ihn sogar als nebensächlich nur auf zufällig freiem Raum am Rande der Karten notierte und ihn stellenweise ganz fortließ¹. Damit war aus dem alten Segelhandbuch ein Seeatlas² geworden.

Noch in einer anderen Hinsicht zeichnet sich die „größere Ausgabe“ vor der „kleineren“ aus, und diese ist recht eigentlich der Grund, der Haji Khalfa zu der Unterscheidung bestimmt hat. Dem Anfang des Textes ist nämlich eine in Reimen abgefaßte, längere Einleitung vorangestellt, die Allgemeinheiten über die Tätigkeit und Eignung zum Leben des Seemanns, über Kompaß, Karten, Marinegeographie; ferner Ausführungen über die Nilquellen, über Zanzibar und die Aden-See, den Indischen Ozean, das chinesische Meer, den Atlantik, die portugiesischen Entdeckungen (nicht ausführlich), über Meridiane und Breitengrade enthält³.

Der poetische erste Teil findet sich in den beiden Mss. des Marine-Museums in Dershané und in dem Pariser Codex Supplément turc 965. Diese drei Mss. haben weiter gemeinsam, daß sie dieselbe Tendenz der Ersetzung und Ergänzung des beigegebenen Kartenmaterials durchgemacht haben, wenn auch in anderem Maße als der Codex B (DIEZ). KAHLE möchte aus dieser Übereinstimmung schließen, daß auch B demnach einstmals die poetische Einleitung gehabt haben müsse.

1 Bei der Hds. B, von der KAHLE dies letztere ausdrücklich bemerkt, nimmt er an, daß die Abschrift in einem vom Schreiber unfertigen Zustand hinterlassen worden ist (S. XXXIII). Es scheint aber doch System in der Fortlassung zu liegen, da sie gerade die Teile betrifft, die das westliche und südliche Mittelmeerbecken behandeln, s. S. XIII.

2 Schon DIEZ hat seine Handschrift als „Atlas“ bezeichnet.

3 Abgekürzt nach dem Aufsatz KALAU v. HOFÉ-PASCHAS und KAHLE, Übersetzungsband S. XVII f.

Die älteste dieser vier so zu einer Klasse zusammengeschlossenen Hdss. ist die Pariser, die nach BLOCHET, dem sich KAHLE anschließt, noch in das 16. Jahrhundert gehört. Jedenfalls müssen zu Haji Khalfas Zeiten († 1067/1657) die beiden Klassen, mit und ohne die Einleitung, schon lange als feste Typen vorgelegen haben. Der Herausgeber nimmt nun an, „daß rund 60 Jahre nach Abfassung des Werkes ein uns unbekannter türkischer Seemann mit der Ersetzung der alten Piri Re'is-Karten durch neuere, modernere den Anfang gemacht habe und daß derselbe den ersten poetischen Teil der größeren Ausgabe verfaßt habe“.

Es ist sehr bedauerlich, daß dem Herausgeber nicht wenigstens eine, besser mehrere der Hdss. mit diesem ersten Teil zu Gebote gestanden haben. Dann ließe sich wahrscheinlich aus stilistischen und inhaltlichen Gründen sicher entscheiden, ob er bestimmt nicht von Piri Re'is herrühren kann. So ist sein Urteil, wie er selber sagt, auf die „allerdings nicht ganz einwandfreie Darstellung v. HOFE-PASCHAS“ angewiesen. KAHLE glaubt nicht, daß „die Ausführungen über den Nil in diesem ersten poetischen Teile“ denselben Verfasser haben können, wie das (noch nicht publizierte) Kapitel 98 der *Bahrje*. Er sieht auch eine Schwierigkeit in der Frage, warum die „kleinere Ausgabe“ noch abgeschrieben sein sollte, nachdem einmal die „größere Ausgabe“ erschienen gewesen sei. Dabei geht er also von der für ihn selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß die „größere Rezension“ mit der poetischen Einleitung, wäre sie von Piri Re'is, späterer Zeit als die „kleinere“ angehören müßte. Vielleicht führt er uns gelegentlich noch einmal aus, warum er die Entstehung des poetischen Teiles vor dem zweiten für ausgeschlossen hält. Möglicherweise denkt er daran, daß die Fahrten des Piri Re'is in der Aden-See und dem Indischen Ozean erst gegen das Ende seines Lebens fallen, und daß er deswegen erst später über diese Gegenden hätte schreiben können; aber in dem Vorwort der *Bahrje* gibt Piri Re'is ausdrücklich an, daß er in die 1517 dem Selim überreichte Karte auch das „indische und chinesische Meer“ nach Karten eingetragen habe (Text, S. 2, 11). Es wäre m. E. mithin nicht unmöglich, in der poetischen Einleitung eine frühere selbständige Schrift des Piri Re'is (oder eines anderen) zu sehen, die später mit der *Bahrje* vereinigt wurde.

Diese von mir natürlich mit allem Vorbehalt ausgesprochene Vermutung würde KAHLES Bedenken beheben und gleichzeitig einer anderen Schwierigkeit aus dem Wege gehen. Ich halte es nämlich für ziemlich unwahrscheinlich, daß noch am Ende des 16. Jahrhunderts ein türkischer Seefahrer, der Verbesserungen und Ergänzungen an der *Bahrje* vornimmt, nur unbestimmte Kenntnis¹ von den Ergebnissen der Fahrten eines FRAN-

¹ Wenn die Ausführungen KALAU v. HOFE-PASCHAS so zu interpretieren sind,

CISCO D'ALMEIDA und AFFONSO D'ALBUQUERQUE, eines ANTONIO D'ABREU und FRANCISCO SERRÃO gehabt haben sollte¹, während solche geringe Kenntnis in der Jugend des Piri Re'is bei diesem oder einem Zeitgenossen viel eher verständlich ist. Immerhin einen terminus post quem für die Entstehungszeit der gereimten Einleitung besitzen wir in der Erwähnung des امید بورنی „Kap der guten Hoffnung“. Bekanntlich wurde es von den Entdeckern (1486) cabo tormentoso genannt, was König Johann II., um des guten Omens willen, in cabo de boa esperanza umänderte. Dies geschah im Jahre 1487.

Eine nachträgliche Erweiterung des Textes würde auch dem widersprechen, was wir oben als Tendenz derjenigen Hdss.-Klasse kennen lernten, die die Karten verbesserte und ergänzte, während ja gerade bei ihnen der Text sehr zurücktrat. Freilich könnte man sich gegen diesen Einwand mit der Annahme wehren, daß die Vernachlässigung des Textes erst später um sich griff. Schließlich möchte ich noch daran erinnern, daß bei B, die ja auch die „größere Ausgabe“ repräsentieren soll, tatsächlich die Einleitung nicht vorhanden ist, vielmehr nur von dem Herausgeber als einmalig vorhanden postuliert wird.

Da unter den zur Verfügung stehenden Hdss. sich zwei sehr alte, die Dresdner (= D = Sächsische Staatsbibliothek E b 389) aus dem Jahre 961/1554 und die der Kollektion MARSIGLI in Bologna 3613 (= M) aus dem Jahre 977/1569, befanden, war es von selbst gegeben, eine der beiden der Edition zu Grunde zu legen. KAHLE hat sich für M entschieden, obwohl sie etwas jünger ist, dafür weist sie aber sorgfältigere Karten auf als D, ist gleichmäßiger geschrieben und enthält weniger Lücken. Mit Rücksicht auf die 130 Karten, für die ohnehin Klischees hätten angefertigt werden müssen, empfahl sich eine Reproduktion der gesamten Hds. Ihre Ausführung ist meisterhaft gelungen. Die bisher vorliegende 1. Lieferung vom I. Bande umfaßt Kapitel 1—28 (Blatt 1—64), den größeren Teil der Inseln und Küsten des östlichen und nördlichen Ägäischen Meeres (auch Euböa) enthaltend.

Die Sprache der *Bahriye* ist verhältnismäßig leicht, aber recht altertümlich, eine Beschäftigung mit ihr lohnt sich deshalb auch aus diesem Grunde.

Die Übersetzung von Kapitel 1—28 ist sehr sorgfältig und berücksichtigt auch stets die in die Fußnoten zur Übersetzung aufgenommenen Varianten. Ein paar Anstöße, die ich mir notiert habe, sind lapsus calami.

¹ Wie großes Interesse die Türken für die Geographie der Meere hatten, zeigt u. a. das bekannte kompulatorische Werk *al-Muḥiṭ* des Sidī 'Alī (vollendet 1554), das z. T. auf dem jetzt von GABR. FERRAND in *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV^e et XVI^e siècles* Bd. I publizierten *Kitāb al-Fawā'id fī uṣūl 'ilm al-baḥr wal-qawā'id wal-arā'iz wal-qaṣā'id* beruht.

Noch in der Einleitung S. XXVIII lies: „Eltern“, statt „Kindern“.

In der Vorrede S. 1, 1 (Textausgabe): Für بدایع صنعتن scheint mir „Schönheit seines Werkes“ zu schwach; da doch an die Schöpfung gedacht ist, eher: „Wunder seines Werkes“.

S. 2, 12: Statt „in den Ländern von Rûm“ „auf den Meeren von Rûm“.

S. 8, 6 übersetze: „nach der Insel Imroz zu fährt“ (man „kommt“ doch nicht nach Imroz).

S. 21, 18 u. 19: Auch hier ist, wie es im Folgenden geschieht, يك besser mit „nach . . . zu“ wiederzugeben als durch „. . . nahe“.

S. 23 ult.: „unzulänglicher“ ist natürlich Druckfehler für „unzugänglicher“.

S. 32, 10: هم چادر تپسى بکى دروغى دوزدر. Die Wiedergabe „seine Spitze ist flach wie eine Zeltpitze“ scheint mir nicht sehr glücklich. Es ist wohl nicht an eine abgeflachte Spitze gedacht, sondern das Vergleichsmoment liegt m. E. in dem Fehlen von Zerklüftungen, d. h. die Kuppe des Berges ist so glatt wie die obere Wölbung des Zelte, also etwa: „auch ist seine Kuppe glatt wie ein Zeltgipfel“.

Besondere Schwierigkeit bereitete natürlich die Identifizierung der vielen, manchmal dazu noch schlecht geschriebenen Eigennamen. Es traf sich daher sehr glücklich, daß der Herausgeber mit einem früheren türkischen Marineoffizier Herrn SALÂHEDDÎN zusammen die *Bahrîje* und Werke über die ältere türkische Marine durcharbeiten konnte. Seiner Hilfe wie der des früheren Lektors des Türkischen an der Universität Gießen, des Herrn Dr. MEHMED ALI BEJ HASCHMET, gedenkt der Verfasser dankbar im Vorwort. Näher auf den Inhalt der *Bahrîje* einzugehen, ist hier nicht der Ort, da erst der von KAHLE geplante dritte Band den Kommentar und die wissenschaftliche Auswertung des Werkes bringen soll. Aber schon jetzt gebührt dem Herausgeber ganz besonderer Dank für die mühevollen Arbeit, die ihm indes nicht nur von Orientalisten, sondern auch von Forschern anderer Disziplinen in reichem Maße gelohnt werden wird.

E. BRÄUNLICH (Greifswald).

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN.

LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editors have requested it to be sent to them.

(* schon zur Besprechung vergeben.) (* already sent out for review.)

Der Orient. Zweimonatsschrift. Herausgegeben von Dr. LEPSIUS
Deutsche Orient-Mission. Jahrg. 1927, Juli/August u. September/
Oktober. Tempelverlag Potsdam.

*Mahomet. Le Coran. Traduction nouvelle avec notes d'un choix de
sourates précédées d'une introduction au Coran. Par ÉDOUARD MONTET.
Paris, Payot, 1925. 12 frs.

*Das kitāb adkār al-huqūq war-ruhūn aus dem al-ğāmi' al-kabīr fiš-šurūṭ
des abū Ġa'far Aḥmad ibn Muḥammad at-Taḥāwī herausge-
geben von JOSEPH SCHACHT. (SBAK. Heid., Philos.-hist. Kl., Jahrg.
1926/7, 4. Abh.) Heidelberg, Carl Winter, 1927. 3.80 M.

*Tadkirat al-mauḍū'āt li Muḥammad Tāhir b. 'Alī al-Hindī al-
Fattanī . . . Wa-fi dailihā Qānūn al-mauḍū'āt wa-ḡ-ḡu'afā' li-l-'allāma
al-madkūr. Bombay, Sharafuddin & Sons. [Gedruckt Kairo 1343.] 3 s.

*Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten . . . über-
tragen von ENNO LITTMANN. Leipzig, Insel-Verlag. Bd. 5, 1927.

*Egyptian Colloquial Arabic Reader. Edited by E. E. ELDER.
(The American University at Cairo. Oriental Studies.) London, Oxford
University Press, Humphrey Milford, 1927. 8 s. 6 d. net.

*PARET, RUDI, Der Ritter-Roman von 'Umar an-Nu'mān und seine Stellung
zur Sammlung von Tausendundeine Nacht. Ein Beitrag zur Arabischen
Literaturgeschichte. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1927. 4.50 M.

*OLINDER, GUNNAR, The Kings of Kinda of the Family of Ākil al-Murār.
(Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 23. Nr. 6.) Lund,
C. W. K. Gleerup; Leipzig, Otto Harrassowitz [1927]. 3 kr. 50 öre.

RICHTER, JULIUS, Der Islam als Religion. (Wissenschaft u. Bildung. 239.)
Leipzig, Quelle & Meyer, 1927. Kart. 1.80 M.

- *HÖRTEN, M., Indische Strömungen in der islamischen Mystik. II. Lexikon wichtigster Termini der islamischen Mystik. Terminologische Untersuchungen zu grundlegenden Texten islamischer Frühmystik in Persien um 900. (Materialien zur Kunde des Buddhismus. Herausg. v. M. WALLESENER. 13. Heft.) Heidelberg, Carl Winter, 1928. 10 M.
- *HARTMANN, RICHARD, Die Krisis des Islam. (Morgenländ. Darstellungen aus Geschichte u. Kultur des Ostens. Heft 15.) Leipzig, J. C. Hinrichs. 1928. 1.50 M.
- TOYNBEE, ARNOLD J., Survey of International Affairs 1925. Vol. I. The Islamic World since the Peace Settlement. Oxford University Press, London: Humphrey Milford. Issued under the auspices of the Royal Institute of International Affairs. 1927. 25 s. net.
- MORGENSTIERNE, GEORG, An Etymological Vocabulary of Pashto. (Skript utgift av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Kl. 1927. Nr. 3.) Oslo, Jacob Dybwad, 1927.
- *SALET, PIERRE, Omar Khayyam, savant et philosophe. Paris, Maisonneuve Frères [1927].
- *STOREY, C. A., Persian Literature. A bio-bibliographical survey. Section I. Qur'anic Literature. London, Luzac & Co., 1927. 5 s.
- The Asatir. The Samaritan Book of the "Secrets of Moses". Together with the Pitron or Samaritan Commentary and the Samaritan Story of the Death of Moses. Published for the first time with introduction, translation and notes by MOSES GASTER. (Oriental Translation Fund. New Series. Vol. XXVI.) London, published by the Royal Asiatic Society, 1927.
- GUTHE, HERMANN, Palästina. Mit 158 Abb. u. einer Karte. Zweite ... Aufl. (Monographien zur Erdkunde. In Verbindung mit Anderen herausg. v. Ernst AMBROSIUS. 21.) Bielefeld u. Leipzig, Velhagen & Klasing, 1927. 8 M.
- HOPPE, FRITZ, Palästina. Mit 75 Abb. ... (Velhagen & Klasing's Volksbücher Nr. 165.) Bielefeld u. Leipzig 1926. 3.50 M.
- *WEISL, WOLFGANG VON, Zwischen dem Teufel und dem Roten Meer. Fahrten und Abenteuer in Westarabien. Mit 66 Abb. u. 2 Karten. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1928. 8.50 M., Ganzleinen 10 M.
- HARTMANN, RICHARD, Im neuen Anatolien. Reiseeindrücke. Mit 65 Abb. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1928. Geh. 9 M., geb. 10 M.
- Denkwürdigkeiten des Marschalls Izzet Pascha, Chef des Generalstabs der türkischen Armee ... Ein kritischer Beitrag zur Kriegsschuldfrage. Aus dem Original-Manuskript übersetzt, eingeleitet und erstmalig herausgegeben von KARL KLINGHARDT. Leipzig, K. F. Koehler [1927]. Geh. 7.50 M., Ganzleinen 12.50 M.

ROSS, COLIN, Die erwachende Sphinx. Durch Afrika vom Kap nach Kairo.

Mit 112 Abb. u. 13 Karten. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1927.

WESSELSKI, ALBERT, Märchen des Mittelalters. Berlin, Herbert Stubenrauch, 1925.

JOHANNES PAULI, Schimpf und Ernst, herausgegeben von JOHANNES BOLTE.

Erster Teil. Die älteste Ausgabe von 1522. Zweiter Teil. PAULIS Fortsetzer und Übersetzer / Erläuterungen. (Alte Erzähler neu herausg. unter Leitung von JOHANNES BOLTE. Erster u. zweiter Bd.) Berlin, Herbert Stubenrauch, 1924. 2 Bd.

Abgeschlossen 26. März 1928.

Manuskripte und Rezensionsexemplare sind an Professor Dr. A.
FISCHER, Leipzig, Grassistr. 40, zu richten.

Manuscripts and copies for reviews should be addressed to Pro-
fessor A. FISCHER, Ph. D., 40, Grassistr., Leipzig.

BERICHT¹ ÜBER DIE IRANISTISCHEN UND TURKOLOGISCHEN STUDIEN IN RUSSLAND WÄHREND DER JAHRE 1914—1920.

E. BERTHELS (Leningrad).

A. Allgemeines.

Eine kurzgefaßte Übersicht der wichtigsten Momente in der Entwicklung der russischen Orientalistik gibt BARTHOLD in einem Artikel *Der Orient und die russische Wissenschaft*². Er zeigt, daß die Orientalistik in Rußland ihren Ursprung Peter dem Großen verdankt und ebenso wie die übrigen Wissenschaften aus Europa nach Rußland verpflanzt und dort von europäischen Gelehrten gepflegt wurde. Trotz einer engen Verbindung mit dem Osten vermochte es Rußland nicht ohne Kenntnis der europäischen Forschungsmethoden eine eigene Orientalistik zu schaffen, und nur die Herbeiziehung von europäischen Gelehrten erlaubte es den Russen, ihre günstige geographische Lage auszunützen und Orientalisten hervorzubringen, die als selbständige Forscher ihren europäischen Kollegen völlig ebenbürtig sind.

¹ Der vorliegende Bericht schließt sich an den von W. EBERMANN in Heft 2, S. 229 ff. veröffentlichten Bericht über die Arabistik an (s. dort die Anm. der Schriftleitung auf S. 229) und ist ungefähr nach demselben Grundplan aufgebaut. Ich strebe keineswegs eine vollständige Aufzählung sämtlicher Orientalia aus der betreffenden Periode an, aufgenommen sind nur wichtigere wissenschaftliche Arbeiten; populäre Schriften und für weitere Kreise bestimmte Lehrbücher (wie Chrestomathien u. ähnl.) sind von mir nicht berücksichtigt worden. Nicht alle Titel werden von mir in Übersetzung gegeben, da in einigen Fällen die Übersetzung einer gedrängten Inhaltsübersicht gleich wäre, und ich so ein und daselbe zweimal wiederholen würde.

² В. БАРТОЛЬД, *Восток и русская наука*. *Русская Мысль*, т. VIII, стр. 1—13. Изд. 1915.

Derselbe fordert in einem Aufsatz *Die Aufgaben der russischen Orientalistik in Turkestan*¹ die russischen Orientalisten zu einer allseitigen Erforschung von Turkestan auf, die seine Bevölkerung in Stand setzen würde, am kulturellen Fortschritt der europäischen Nationen teilzunehmen.

B. Geschichte.

Eine der wichtigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte des islamischen Orients ist BARTHOLDS Monographie *Uluġ Bēk und sein Zeitalter*². Das Werk schildert das Leben und die Tätigkeit des gelehrten Fürsten im Zusammenhang mit dem kulturellen und politischen Leben seines Landes. Es besteht aus einer Einleitung und folgenden Kapiteln: 1. Das Mongolenreich und der ġagataische Staat. — Charakteristik der türkisch-mongolischen Staatsidee. Der von Čingis Hān gegründete Staat. Der von den Mongolen in Persien gegründete Staat. Das Leben in Mittelasien unter der Mongolenherrschaft. Der Einfluß der islamischen Kultur auf die Nomaden. Die neue administrative Einteilung und die Anteile der Vertreter einzelner Geschlechter. Der Zerfall des ġagataischen Staats. 2. Die Emīre der Ulus. Timurs Herrschaft. — Emīr Qazaġan, seine Nachfolger und das Auftreten Timurs. Timurs Abstammung. Timurs Wirksamkeit bis zum Jahre 1370. Timur und die Geistlichkeit. Timurs Kriegsmacht. Die Lage der Frauen an Timurs Hofe. Timurs Nachkommen. Ein Vergleich von Timur und Čingis Hān. 3. Uluġ Bēks Kindheit. — Uluġ Bēks Geburt und Erziehung. Seine Heirat. Timurs Kriegszug nach China. Timurs Tod. Hālil Sultān. Der Einzug Hālil Sultāns in Samarqand. Der Vertrag zwischen Hālil Sultān und Šāhruġ. Der weitere Kampf zwischen ihnen. Die Einsetzung Uluġ Bēks zum Fürsten von Šāpurgan und Andhoi. Seine Einsetzung zum Verwalter von Nord- und Mittelhūrāsān. Samarqand geht unter die Oberherrschaft von Šāhruġ über. Hālil Sultāns Tod. Uluġ Bēks Einsetzung zum Verwalter von Samarqand. Šāh-Maliks Tätigkeit. Die Abrufung des Šāh-Malik und Uluġ Bēks Alleinherrschaft.

¹ Опъ-же, *Задачи русскаго востоковѣдѣнія въ Туркестанѣ* (Отчетъ о дѣятельности. Импер. Академіи Наукъ по Физ.-Мат. и Ист.-Фил. Отд. за 1914 г.). Пгр. 1915, стр. 1—18.

² Опъ-же, *Улуġ Бекъ и его время. Записки Росс. Акад. Наукъ*. VIII сер. т. XIII н° 5. Пгр. 1918. 160 + 24 стр.

4. Uluğ Bēk als Herrscher. Die äußere Lage. — Die Beziehungen zwischen Uluğ Bēk und Šāhruḥ. Šāh-Malik in Ḥurazm. Die Eroberung von Farḡāna durch Uluğ Bēk. Die Übergabe von Kašgar. Uluğ Bēk, die Mogolen und die Uzbēken. Der Kriegszug gegen Moḡulistān. Der Überfall von seiten der Uzbēken und Uluğ Bēks Niederlage. Šāhruḥ in Samarqand. Der Kriegszug des Satuq Ḥān und der Verlust von Kašgar. Der Mord der Mogolen in Samarqand und die Gefangennahme des Šāhzāde Jūnus. Die Tätigkeit der Uzbēken nach 1427. Der Verkehr mit China. Eine Gesandtschaft aus Tibet. 5. Die innere Lage des Māwarānnahr unter Uluğ Bēk. Ein Vergleich des Hofes von Uluğ Bēk mit dem Hofe Šāhruḥs. Uluğ Bēk und die Darwīše. Uluğ Bēks Bauten. Anekdotische Erzählungen über Uluğ Bēks Regierung. Die Lage der Volksmassen. 6. Die wissenschaftliche Tätigkeit Uluğ Bēks und sein persönliches Leben. — Uluğ Bēk und seine Lehrer. Die Einrichtung der Sternwarte. Andere Neigungen Uluğ Bēks. Die Frage vom historischen Werke, welches ihm zugeschrieben wird. Sein Familienleben. Uluğ Bēk und 'Abdallaṭīf. 7. Uluğ Bēks Lebensende und der Anfang einer neuen Epoche im Leben von Turkestan. — Die Frage der Thronfolge unter Šāhruḥ. Šāhruḥs Tod. Gauhar-šād, 'Abdallaṭīf und Uluğ Bēk. Ein Vertrag zwischen Uluğ Bēk und 'Alā'ad-Daula und die Erneuerung des Kriegszustandes. Die Einnahme von Herāt durch Uluğ Bēk. Der Aufstand des Yār 'Alī. Die zweite Einnahme von Herāt. Der Rückzug. Der Bruch zwischen Uluğ Bēk und 'Abdallaṭīf. Der Aufstand des Abū Sa'id. Die Einzelheiten des Todes von Uluğ Bēk. 'Abdallaṭīfs Regierung. Seine Ermordung. Mīrzā 'Abdallāh auf dem Throne. Seine Niederlage und sein Tod in der Schlacht mit Abū Sa'id. Abū Sa'id und Ḥwāḡa Aḥrār. Abū Sa'id's Tod und die Unzufriedenheit mit Ḥwāḡa Aḥrār. Ḥwāḡa Aḥrār und Abū Sa'id's Söhne. Überreste aus Uluğ Bēks Epoche im Kulturleben von Turkestan. Als Beilagen folgen: eine chronologische Übersicht von Uluğ Bēks Leben, ein Index der Personennamen und zwei persische Texte, nämlich 1. *Risāla dar šarḥ-i ālāt-i rašad* und 2. *Dīkr-i tawaḡḡuh-i mīrzā Uluğ Bēk ba-ḡānib-i Ġatta va Mughulistān* (Auszug aus dem *Rauḡat aṣ-ṣafā* von Mīrḥond).

Ein Aufsatz BARTHOLDs *Der Historiker Mūsawī als Autor des Tārīḥ-i Ḥairāt*¹ stellt fest, daß der Autor einer in der Bodleiana-

¹ Онъ-же, *Историкъ Мусави, какъ авторъ* تاریخ خیرات. Известия Им. Акад. Наукъ (wird im weiteren als ИАН zitiert) 1915, стр. 1365—70.

Bücherei sich befindenden und dort fälschlich als *Aṣaḥḥ at-tawārīḥ* beschriebenen Handschrift der Amīr Faḍlallāh al-Mūsawī ist.

In einer Notiz *Eine Nachricht von einer russischen Gesandtschaft in einer persischen Handschrift*¹ veröffentlicht BARTHOLD eine von ihm in dem der Universitätsbibliothek in Leningrad gehörigen Codex des *Maḡla' as-sa'dain* entdeckte Zuschrift, in welcher einer der früheren Besitzer dieser Handschrift im XVI. Jahrhundert die Ankunft einer Gesandtschaft des Zaren Fedor Ioannovitsch und seiner Schwagers Boris Godunov in Persien vermerkt.

In einem Artikel *Zur Frage vom Halbmonde als Symbol des Islam*² begründet BARTHOLD die Meinung, daß die Gegenüberstellung des Halbmonds gegenüber dem Kreuze eine spätere Erscheinung sei. Der Halbmond als Symbol ist für den türkisch-osmanischen Islam charakteristisch. Ursprünglich war er ein Staatssymbol der Sāmāniden und hatte im östlichen Irān keine Verbreitung gefunden.

In einem Aufsatz *Die Bestattung Timurs*³ stellt BARTHOLD sämtliche Nachrichten der Geschichtsschreiber über die Bestattung des großen Eroberers zusammen und kommt zu dem Schluß, daß die Gebeine Timurs erst im Jahre 1409 an ihren jetzigen Ort im Gūr-i Amīr zu Füßen des Saijīd Bārākā übergeführt worden sind.

In zwei Notizen teilt BARTHOLD die Ergebnisse seiner Reisen nach London⁴ mit, wo er noch nicht benutzte Quellenwerke zur Geschichte von Timur und den Timuriden studierte, und nach Turkestan⁵, wo er sich mit den wissenschaftlichen Sammlungen in Taškent, Samarqand, Buḥārā und Aṣḥabad befaßte.

Ein Artikel von BARTHOLD *Die islamische Sekte der Marwāniten*⁶ erörtert die Frage nach dem Ursprunge dieser Sekte,

1 Онъ-же, *Записъ о рускомъ посольствѣ въ персидской рукописи*. ИАН 1914, стр. 365—7.

2 Онъ-же, *Къ вопросу о полумѣсяцѣ, какъ символъ Ислама*. ИАН 1918, стр. 475—7.

3 Онъ-же, *О погребеніи Тимура. Записки Восточн. Отдѣленія Русск. Археол. Общества* (weiterhin als *Записки* zitiert) XXIII, стр. 1—32. Пгр. 1915.

4 Онъ-же, *Отчетъ о командировкѣ въ Лондонъ*. ИАН 1914, стр. 879—882.

5 Онъ-же, *Отчетъ о командировкѣ въ туркестанскій край аттоль* 1916 г. ИАН 1916, стр. 1239—1242.

6 Онъ-же, *Мусульманская секта Мерванитовъ*. ИАН 1915, стр. 643—648.

die nicht 'Alī, sondern Marwān ibn al-Hakam als den rechtmäßigen vierten Chalifen anerkennt. Die Nachrichten der Historiker über diese Sekte sind höchst mangelhaft. Nur die türkische Version des Romans von den Taten Abū Muslims weiß uns die Marwāniten als Feinde des Abū Muslim zu nennen. BARTHOLD teilt eine Zuschrift des Isma'iliten Ḥaidar Šō aus Poršnīv mit, nach dessen Meinung die Marwāniten ihre Abstammung nicht vom obengenannten Marwān, sondern von Marwān II. führen. Das Merkwürdigste in ihren Glaubenslehren ist, daß sie das Gebet und das Fasten als unobligatorisch auffassen, obgleich sie das Gebet sechsmal am Tage verrichten. Sie waren in Syrien, im Ḥiğāz, in Sīstān, Kūhistān, Kābul und Indien verbreitet, finden sich aber jetzt nur noch in Kābul.

WESSELOVSKY¹ sucht in seinen *Notizen zur Geschichte der Goldenen Horde*² den wirklichen Namen des Tatarenherrschers, den die altrussischen Chroniken als Ḥān D'ūden' kennen, festzustellen. Er kommt zu dem Schluß, daß damit nur der Ḥān Tudan Māngu gemeint sein kann, der in den 80er Jahren des XIII. Jahrhunderts dem Thron entsagte, um sich dem beschaulichen Leben der Darwiše zu widmen. Der von den Chroniken erwähnte Zarewitsch (Prinz) D'ūden' wäre sein Neffe Tudan, ein Bruder des Ḥān Toḡta. Im Anschluß daran behandelt er auch die Frage nach der Chronologie des Ḥān Toḡta (1291—1313) und des Prinzen Toḡtamīr.

ZIMIN stellt in einer Notiz *Qal'a-i Dabūs*³ alle Nachrichten der arabischen Geographen über diesen Ort, welcher eine der ältesten Niederlassungen in Turkestan und bedeutend älter als Buḥārā ist, zusammen.

WALIDOV teilt unter dem Titel *Einige Data aus der Geschichte von Farḡāna im XVIII Jahrhundert*⁴ den persischen Text und eine Übersetzung eines Abschnitts aus dem *Tārīḫ-i Raḥīm-Ḥānī* mit, welcher die Ereignisse des Ramaḍān 1167 (1754), nämlich den Kriegszug des Raḥīm-Ḥān und des Irdana Biy gegen den Faḡyl Biy von Uratübā schildert.

1 † 12. April 1918.

2 Н. И. ВЕСЕЛОВСКИЙ, *Замѣтки по исторіи Золотой Орды. Известія Отд. Русск. языка и словесн.* XXI, 1, стр. 1—15. Пгр. 1916.

3 Л. ЗИМИНЪ, *Кала-и Дабусъ. Протоколы засѣд. и сообщ. членовъ Закаспійск. кружка любителей археологій и исторіи Востока*, 1915.

4 А. З. ВАЛИДОВЪ, *Нѣкоторые данныя по исторіи Ферганы XVIII столѣтія. Протоколы Туркестанск. Кружка любителей археологій*. Ташкент 1915. стр. 1—51.

INOSTRANZEV sucht in einer Notiz *Über den Ort der Herausgabe von Timur Kutluğs Jarlyq*¹ den rätselhaften Ortsnamen Muğāvīrān näher zu bestimmen und glaubt darin den Ort Mišurin Rog am Dn'epr zu erkennen.

Derselbe behandelt in einem Artikel *Die Übersiedelung der Parsen nach Indien und die Welt des Islam im VIII. Jahrhundert*² die älteste Version der Legende von diesem Ereignis und erörtert dabei einige damit verbundene Fragen, wie z. B. die Frage nach der Herkunft von Marwāns Spitznamen *al-Himār* (Esel), welche er in Zusammenhang mit der iranischen Mythologie zu bringen sucht.

Eine wichtige Textausgabe ist der als erster Band einer Serie *Texte zur Geschichte von Mittelasien* von ZIMIN unter der Redaktion von BARTHOLD veröffentlichte Text des *Rūznāma-i ġazavāt-i Hindūstān*³ — einer Geschichte von Timurs Kriegszug nach Indien, welche von Ġijāt ad-Dīn 'Alī ibn Ġamāl ad-Dīn verfaßt und die einzige auf uns gekommene Urquelle zur Geschichte Timurs ist. Als Beilage sind einige Abschnitte aus dem *Zafarnāma* des Nizām ad-Dīn Šāmī hinzugefügt.

C. Literaturgeschichte.

KRYMSKY veröffentlichte eine neue vollständig umgearbeitete Auflage des ersten Bandes (Lief. 1, 2 und 4) seiner *Geschichte der persischen Literatur*⁴. Der Band behandelt die Quellen zur politischen und literarischen Geschichte Persiens und die erste Periode der persischen Literaturgeschichte, nämlich die politische Wiedergeburt Persiens nach der Eroberung durch die Araber. Eine wertvolle Beilage sind umfangreiche (S. 277—568) Proben aus Meisterwerken der persischen Literatur dieser Periode, die in Übersetzung

¹ К. А. ИНОСТРАНЦЕВЪ, *О мѣстѣ выдачи ярлыка Тимура-Кутлуга*. ИАН 1917, стр. 49—50.

² Ояъ-же, *Переселеніе парсовъ въ Индію и мусульманскій міръ въ половинѣ VIII вѣка*. Записки XXIII, 1—34. Пгр. 1915.

³ А. А. ЗИМИНЪ, *Дневникъ похода Тимура въ Индію Гіла-ад-дина Али. Съ приложеніемъ соответствующихъ отрывковъ изъ „Зафер-нама“ Низам-ад-дина Шами*. Подъ редакціей В. В. БАРТОЛЬДА. Пгр. 1915. Тексты по исторіи Средней Азии. Вып. I. XXXVI + 231 стр.

⁴ А. КРЫМСКІЙ, *Исторія Персіи, ея литературы и державной теософіи*. Т. I, № 1—2 и 4. М. 1916. (Труды по Востоковѣд., издав. Лазаревскимъ Инстит. Восточн. Языковъ. Гип. XVI). 196 + 292 стр.

mitgeteilt werden und mit ausführlichen biographischen und bibliographischen Einleitungen versehen sind.

ROSENBERG sucht in einem Artikel *Über Wein und Gelage im persischen Nationalepos*¹ auf Grund einer Zusammenstellung verschiedener Episoden des *Šāh-nāma* ein Bild der iranischen Geselligkeit zu entwerfen.

BARTHOLD behandelt in einem Aufsatz *Zur Geschichte des persischen Epos*² einige dunkle Fragen nach der Entstehung des persischen Nationalepos. Seiner Meinung nach haben besonders folgende drei Fragen bis jetzt noch immer keine deutliche Antwort von seiten der Literaturforscher gefunden: die Frage nach dem eigentlichen Entstehungsorte des iranischen Epos, sowie einzelner epischer Motive, sodann die Frage danach, in welchem Maße einzelne Gebiete Irans ihre eigene epische Tradition besaßen, und ob das ganze Volk sich an der Schöpfung dieses Epos beteiligte. BARTHOLD kommt zu dem Ergebnis, daß das iranische Nationalepos im östlichen Iran entstanden sein muß und versucht danach Spuren arsacidischer und sasanidischer Traditionen im Epos festzustellen. Das große Meisterwerk des Firdōsi ist seiner Meinung nach der Schlußpunkt der Entwicklung der epischen Tradition, denn nach Firdōsi entstehen nur noch blasse und lebensunfähige Nachahmungen.

MARTINOVITSCH veröffentlichte den türkischen Text nebst Übersetzung einiger Gedichte von Ġalāl ad-Dīn Rūmī und Sulṭān Walad³ auf Grund einer Handschrift, die der bekannte Literaturhistoriker Neġib 'Asim Bey von einem im Besitz des Mehemed Walad Ćelebi, des Vorstehers des Mawlawī-Ordens, befindlichen Original kopierte.

Ein Gegenstück zu KRYMSKYs persischer Literaturgeschichte bildet der erste Band seiner *Geschichte der Türkei und der türkischen Literatur*⁴. Der Band besteht aus folgenden Teilen: 1. Übersicht

1 Ф. А. РОЗЕНБЕРГЪ, *О вино и пиражъ въ персидской національной Эпопее. Сборникъ Музея Антропологии и Этнографии при Росс. Акад. Наукъ* (weiterhin als *Сборн. МАЭРАН* zitiert) V, стр. 375—396. Пгр. 1918.

2 В. БАРТОЛЬДЪ, *Къ исторіи персидскаго эпоса. Записки XXII*, стр. 257—282. Пгр. 1915.

3 Н. МАРИНОВИЧЪ, *Новый сборникъ стиховъ Джелалъ-ед-дина Руми и Султана Веледа. Записки XXIV*, стр. 1—28. Пгр. 1917.

4 А. КРЫМСКІЙ, *Исторія Турціи и ея литературы. Т. I. М. 1916. (Труды по Востоковѣд., издаваем. Лазаревск. Инстит. Восточн. Язык. Вып. 28 А.) XVI + 275 стр.*

der Quellen. 2. Das vorosmanisch-türkische Reich in Kleinasien. 3. Geschichte der Türkei im XIV.—XV. Jahrh. von der Begründung des Reiches bis zum Anfang der Stambuler Periode. 4. Das Zeitalter Mehmeds II. des Eroberers. 5. Grundlinien der osmanischen Kultur im XIV.—XV. Jahrh. 6. Die türkische Literatur der Vorstambuler Periode. Ebenso wie die persische Literaturgeschichte bietet auch dieses Werk eine Anzahl Proben türkischer Literatur in Übersetzung.

SAMOÏLOVITSCH veröffentlichte den turkmenischen Text nebst Übersetzung eines historischen Epos, welches im XIX. Jahrh. von 'Abdussattâr Qazy verfaßt ist und den Titel *Das Buch der Erzählungen von den Schlachten der Tekkêturkmenen*¹ trägt. Die umfangreiche Einleitung zum Text gibt eine allgemeine Charakteristik der turkmenischen Dichtung und behandelt folgende Fragen: 1. die Handschriften des Werks, 2. Rechtschreibung und Sprache, 3. poetische Form und 4. Inhalt. Wertvoll sind verschiedene Bemerkungen über Sprache, Literatur und Geschichte der Turkmenen.

Derselbe veröffentlichte eine kritische Textausgabe des türkischen Dîwâns von Sultân Babur² auf Grund einer Handschrift der Bibliothèque Nationale zu Paris. Dem Text sind Indices für poetische Formen, Metra, Reime und Zitate beigegeben.

Derselbe veröffentlichte einige Lieder³ der Krim-Tataren, deren Themen verschiedene Ereignisse des Weltkriegs sind.

Derselbe teilte einige turkmenische, uzbekische und kirgizische Varianten des Lügenmärchens Qyrq jalan (Vierzig Lügen)⁴ mit.

Ein Artikel desselben *Unter den Krimtataren im Sommer 1916*⁵ gibt Notizen über 1. die Tiere des türkischen zwölfjährigen Zyklus, 2. Reste der Sklaverei bei den Steppentataren und 3. ein

1 А. Н. САМОЙЛОВИЧЪ, *Абду-с-Саттаръ кази. Книга разсказовъ о битвахъ текинцевъ. Туркменская историческая поэма XIX вѣка. Издавъ, перевелъ, примѣчаніями и введеніемъ снабдилъ . . .* СПб 1914. 55 + 82 + 157 стр.

2 Онъ-же, *Собраніе стихотвореній императора Бабура. Часть I — Текеръ (съ тремя факсимиле).* Пгр. 1917. 34 + 90 стр.

3 Онъ-же, *Пѣсни крымскихъ татаръ про вторую отечественную войну. Живая Старина XXIII, стр. 409—420.*

4 Онъ-же, *Сказка „Сорокъ небывлицъ“ по туркменскому, узбекскому и киргизскому вариантамъ. Живая Старина XXI, стр. 477—484.*

5 Онъ-же, *Среди крымскихъ татаръ лѣтомъ 1916 г. Извѣстія Таврич. Учен. Археологич. Комиссіи 1917 г. № 54, стр. 1—8.*

Volkslied der Krimtataren, welches einem bekannten Gedicht des K(ONSTANTIN) R(OMANOV) nachgebildet ist.

Unter dem Titel *Meinung eines Tataren von den Tataren*¹ gibt SAMOILOVITSCH die Grundlinien des Buches *Millet we Millijet* wieder, dessen Verfasser Ğamāl ad-Dīn WALIDOV, Lehrer der tatarischen Sprache und Literatur in Orenburg, ist.

In einer Notiz *Tijış (tiş) und andere Termini technici der krimtatarischen Jarlyq*² erklärt derselbe eine Reihe solcher Termini, die sich in den Urkunden der Krimhane vorfinden.

Im zweiten und dritten Teil der *Materialien zur mittelasiatisch-türkischen Literatur*³, welche eine Fortsetzung zu dem im Jahre 1909 veröffentlichten ersten Teil bilden, gibt SAMOILOVITSCH einen dritten Zusatz zum Index von Mahtum Qulis Liedern und eine Reihe Gedichte des Vaters von Mahtum Quli: Daulet Mamed molla.

Parallelen zur bekannten Sage von der Gründung Karthagos stellt BARTHOLD in einer Notiz *Über das Märchen von Didos List*⁴ zusammen. Eine ähnliche Sage erzählen die Tataren Sibiriens von Jermak und Kučum. Auch Ğamāl Qarşı teilt eine analoge Erzählung aus der Geschichte von Kašmir mit. Auf iranischem Boden finden wir dieses Motiv in Verbindung mit dem Namen des großen Süfi-Šaiḫs Ni'mat Allāh Walī und des Begründers des Assassinenordens Ḥasan Šabbāḥ wieder.

Ein nogaisches Märchen von Ak-Köbökö⁵ teilt FALEV in Text und Übersetzung mit. Bei den Altaitürken ist Ak-Köbökö ein Volksheld von der Art des Mongolen Geser Ḥān. Hier wird er in der Gestalt eines riesenhaften Hundes (köbökö-köpāk) geschildert.

In einem Artikel *Meinung der türkischen Schriftsteller von den Ursachen des Verfalls der Türkei*⁶ stellt derselbe Zitate aus Werken

1 Онъ-же, *Татарина о татарахъ*. „Восточный Сборникъ“ изд. Общества Русск. Оріенталистовъ, т. II, стр. 1—15.

2 Онъ-же, *Тийишъ (тишъ) и другіе термины крымскотатарскихъ ярлыковъ*. ИАН 1917, стр. 1277—8.

3 Онъ-же, *Материалы по среднеазиатско-турецкой литературѣ*. II—III. *Записки* XXII, стр. 1—27.

4 В. В. БАРТОЛЬДЪ, *Къ сказкѣ о хитрости Дидоны*. Сборник МАЭРАН V, стр. 149—151. Пгр. 1917.

5 Т. А. ФАЛЕВЪ, *Новая сказка объ Ак-Көбөккѣ*. Сборник МАЭРАН V, стр. 189—198.

6 Онъ-же, *Турецкіе писатели о причинахъ упадка Турціи*. Пгр. 1916. 20 стр.

verschiedener türkischer Autoren über die Gründe der seit der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhundert sich fühlbar machenden Mißwirtschaft in der Türkei zusammen.

Derselbe beweist in der Notiz *Eine arabische Novelle im nogaischen Epos*¹ die arabische Abstammung der Legende von Čora Batyr und gibt eine allgemeine Charakteristik des nogaischen Epos.

D. Linguistik. Volksliteratur.

BARTHOLD untersucht in einer Notiz die Herkunft des persischen *Ark* (in der Bedeutung „Festung, Zitadelle“)² und weist darauf hin, daß die arabischen Geographen dieses Wort in einer solchen allgemeinen Bedeutung nicht benutzen. Es ist nur als Lokalausdruck in Sīstān bekannt und bekam eine größere Verbreitung nur in den ersten Jahrhunderten nach der Mongoleninvasion.

Derselbe stellt in einer Notiz *Farnabira-Urenkel*³ fest, daß dieses Wort beim bekannten Historiker Waṣṣāf häufig vorkommt. Auch Babur gebraucht es in seinem Tagebuch.

ŠACHMATOV und SAMOILOVITSCH behandeln die Frage des Rotazismus bei den Wolgabulgaren⁴, dessen Vorhandensein durch das Wort *turun-tudun* bewiesen wird.

BELAJEV veröffentlichte eine *Kursgefaßte Grammatik der turkmenischen Sprache*⁵.

Den ersten Band⁶ eines persisch-russischen Wörterbuchs (1—5)⁷ veröffentlichte GAFFAROV unter der Redaktion von KORSCH. Das Buch strebt nicht den gesamten Wortschatz der persischen Literatursprache auszubeuten, sondern hält sich in den Grenzen des

1 Опъ-же, *Арабская новелла въ ногайскомъ эпосѣ*. *Извѣстія Таурич. Учен. Археол. Комиссіи* 1915, № 52, стр. 17.

2 В. В. БАРТОЛЬДЪ, *Персидское арк „крѣпость, цитадель“*. *Извѣстія Росс. Академіи Исторіи Матеріалн. Култ.* I, стр. 29—32. Пгр. 1920.

3 Опъ-же, *فرنبیره = правнукъ*. *ИАН* 1914, стр. 155—6.

4 А. А. ШАХМАТОВЪ, *Замѣтки объ языкѣ волжскихъ болгаръ*. А. Н. САМОЙЛОВИЧЪ, *Турун-тудунъ*. (Еще примѣръ турко-българскаго ротацизма.) Пгр. 1918.

5 И. А. БѢЛЯЕВЪ, *Грамматика туркменскаго языка*. *Ахал-текинское нарѣчіе*. Аххабадъ 1915. II + 125 стр.

6 Band II erschien in diesem Jahre unter der Redaktion von ZHIRKOV.

7 МИРЗА АБУЛЛА ГАФФАРОВЪ, *Полный персидско-русскій словарь*. Томъ I от 1 до 5. М. 1914. (Труды по Востоковѣд., изд. Лазар. Инстит. Вост. языковъ. Вып. 42.) VIII + 432 стр.

modernen Sprachgebrauchs mit besonderer Berücksichtigung der Volkssprache.

IVANOV teilt einige Proben der persischen Volksdichtung in Text und Übersetzung mit¹. Dem Text geht eine umfangreiche Einleitung voraus, die eine allgemeine Charakteristik der persischen Volksdichtung gibt.

ROMASKEVITSCH gibt in einem Artikel *Die persischen Volksvierzeiler*² Text und Übersetzung von sechzig Vierzeilern, die von ihm in den Jahren 1913—1914 in Isfahān, Jazd, Kirmān und Šīrāz gesammelt worden sind.

In einer Notiz *Persica*³ veröffentlicht derselbe eine gedrängte Übersicht der von ihm in den Jahren 1912—1914 gesammelten Materialien zum Folklore und zur Dialektologie von Persien.

GORDLEVSKY veröffentlicht unter dem Titel *Proben der osmanischen Volksdichtung*⁴ eine Reihe türkischer Texte, welche Sprichwörter, Rätsel, Glückwünsche, Verwünschungen, Lieder und Liederspiele umfassen. Den Texten folgt ein kurzes Glossar.

E. Ethnographie.

OLDENBURG teilt in einer Notiz *Die Laqamen⁵- oder Spitznamen der Bewohner verschiedener Städte von Ostturkestan*⁶ ein Verzeichnis von 16 Spitznamen, mit welchen die Bewohner einiger Städte in Ostturkestan (Khami, Turfan u. a. m.) gehänselt werden, mit.

Derselbe schildert unter dem Titel *Notizen über die Pārikhān und Du'akhān in Kučar*⁷ das Ritual der ostturkestanischen Geisterbeschwörer.

1 В. А. ИВАНОВЪ, *Нѣсколько образцовъ персидской народной поэзіи*. Записки XXIII, стр. 1—28. Пгр. 1915.

2 А. А. РОМАСКЕВИЧЪ, *Персидскія народныя четверостишія*. I. Записки XXIII, 29—74.

3 ОНЪ-ЖЕ, *Persica*. *Опись матеріаловъ по фольклору и діалектологіи, собранныхъ въ Персіи въ 1912—1914 гг.* ИАН 1919, стр. 451—2.

4 В. Л. ГОРДЛЕВСКИЙ, *Образцы османскаго народнаго творчества*. Часть I: Тексты. М. 1916. (Труды по Востоковѣд., изд. Лазаревск. Инстит. Вост. Языковъ. Вып. 34.)

5 Aus dem arabischen *laqab*.

6 СЕРГѢЙ ОЛЬДЕНБУРГЪ, *„Лакамы“ прозвища жителей городовъ Восточнаго Туркестана*. Сборникъ МАЭРАН V, стр. 93—96.

7 ОНЪ-ЖЕ, *Краткія замѣтки о пері-хон'ахъ и дуа-хон'ахъ въ Куچارѣ*. Сборникъ МАЭРАН V, стр. 17—20.

MINORSKY stellt in einem Artikel *Mitteilungen über die Bevölkerung einiger türkisch-persischer Grenzgebiete*¹ Notizen über die Bevölkerung folgender Gebiete zusammen: 1. Kreis Sauč bulaq, 2. Kreis Banā, 3. Kreis Salduz, 4. Kreis Ušnu, 5. Kreis Dol. Als Anhang folgen genealogische Tabellen kurdischer Stämme.

Im Zusammenhang damit steht ein Aufsatz von demselben *Die türkisch-persische Abgrenzung*², in welchem er die Geschichte der Grenze, die Organisation der Kommission von 1914 schildert, eine Beschreibung der Grenze gibt und vom Schluß der Abgrenzungsarbeiten und ihren Resultaten erzählt.

Wertvoll ist eine Abhandlung von demselben über die Kurden³, welche in folgende Abschnitte zerfällt: 1. Geographie und Verbreitung der Kurden, 2. Geschichtliches, 3. Lebensweise, Einteilung in Stände, Typus, 4. Sprache, Literatur, Schrifttum, 5. Religion, 6. Charakter, 7. Lage der Frauen, Beziehungen zu anderen Völkerschaften, die kurdische Frage, 8. Die Kurden in Rußland.

F. Handschriftenbeschreibung.

BARTHOLD beschreibt eine Sammlung von zwölf persischen Handschriften, welche dem Asiatischen Museum im Jahre 1919 zugegangen ist⁴. Als besonders wertvoll werden folgende Werke hervorgehoben: 1. Eine gute alte Handschrift vom bekannten historischen Traktat *Tabaqāt-i Nāṣiri* (Nr. 4), 2. eine *Risāla* zur Geschichte der Māngyten von Muḥammad Ja'qūb Buḥārī (Nr. 7), welche im Jahre 1244 unter der Regierung des Amīr Nasrallāh vollendet wurde, und 3. zwei Bände (II—III) einer höchst umfangreichen Geschichte der Regierung von Nādir Šāh, welche von Muḥammad Kāzim, einem Wazīr der Residenz Merw, verfaßt ist. Das letztere Werk ist der Meinung BARTHOLDs nach eine der wichtigsten Quellen zur Geschichte von Nādir Šāh.

¹ В. Ф. МИНОРСКИЙ, *Сводныя о населеніи нѣкоторыхъ пограничныхъ [тур. персид.] округовъ*. (Матеріалы по изученію Востока, вып. II, стр. 435—458.) Пгр. 1915.

² Онъ-же, *Турецко-персидское разграниченіе*. Пгр. 1916.

³ Онъ-же, *Курды. Замѣтки и впечатлѣнія*. Пгр. 1915.

⁴ В. БАРТОЛЬДЪ, *О нѣкоторыхъ восточныхъ рукописяхъ*. Приложение къ прот. X засѣд. Отд. Истор. Наукъ и Фил. Росс. Акад. Наукъ отъ 17 септ. 1919 г., стр. 923—930.

Ein Verzeichnis von 34 vorwiegend persischen Handschriften des Asiatischen Museums gibt ROSENBERG¹. 32 von diesen Handschriften gehörten zur Privatsammlung von V. ZHUKOVSKY und sind nach seinem Tode vom Asiatischen Museum erworben worden.

IVANOV beschreibt eine Sammlung von elf persischen Handschriften², welche sämtlich Werke der Sekte der Isma'iliten enthalten und von J. ZARUBIN im Jahre 1916 in Rušan und Šugnan gesammelt worden sind.

SEменов beschreibt eine Sammlung von neun isma'ilitischen Handschriften³, die er selber in den Jahren 1915—1916 sammelte und dem Asiatischen Museum darbrachte.

Ein Verzeichnis einer ziemlich umfangreichen Sammlung türkischer Handschriften⁴, die dem Asiatischen Museum während des Weltkriegs von der kaukasischen Front zugegangen sind, veröffentlicht FALEV.

Ein ähnliches Verzeichnis persischer Handschriften gibt ROMASKEVITSCH⁵. In dieser Sammlung befindet sich ein höchst wertvolles altes Manuskript (IX.—X. Jahrh. d. H.) der Biographie des Šūfi-Šaiḥs Aḥmad-i Ġām (Nr. V 21).

WALIDOV schildert in einem Artikel *Von Handschriftensammlungen im Ḥānat Buḥārā*⁶ seine Reise im Sommer 1914 nach Samargand, Šahrisabz, Guzar, Qarši und dem Osten von Buḥārā. Zweck dieser Reise war eine Besichtigung der sich in Privatbesitz befindenden Sammlungen, deren wichtigere Handschriften ausführlich beschrieben werden.

1 Ф. А. РОЗЕНБЕРГЪ, *Списокъ мусульманскихъ рукописей, поступившихъ въ Азіатскій Музей за первое полугодіе 1919 г.* ИАН 1919, стр. 485—488.

2 В. А. ИВАНОВЪ, *Исмаилитскія рукописи Азіатскаго Музея* (Собрание И. Зарубина 1916 г.) ИАН 1917, стр. 359—386.

3 А. А. СЕМЕНОВЪ, *Описаніе исмаилитскихъ рукописей, собранныхъ А. А. СЕМЕНОВЫМЪ.* ИАН 1918, стр. 2171—2202.

4 П. А. ФАЛЕВЪ, *Османскія рукописи, поступившія въ Азіатскій Музей Росс. Академіи Наукъ съ Кавказскаго Фронта.* ИАН 1918, стр. 1619—1630.

5 А. А. РОМАСКЕВИЧЪ, *Персидскія рукописи, поступившія въ Азіатскій Музей Росс. Акад. Наукъ съ кавказскаго фронта.* ИАН 1918, стр. 391—396.

6 А. ВАЛИДОВЪ, *О собраніяхъ рукописей въ Бухарскомъ ханствѣ.* Записки XXIII, стр. 245—262.

G. Personalia.

BARTHOLD charakterisiert den am 12. April 1918 verstorbenen Prof. N. J. WESSELOVSKY¹ und stellt fest, daß er nur auf Grund archäologischer Data ein Gesamtbild des historischen Lebens zu entwerfen strebte. Sein eigentliches Gebiet war die Geschichte der Tatarenherrschaft in Rußland. Leider wurden seine Arbeiten durch mangelhafte Kenntniss der orientalischen Sprachen beeinträchtigt.

Dem großen Turkologen W. RADLOFF († 12. V. 1918) sind zwei Nachrufe gewidmet, nämlich von BARTHOLD *Dem Andenken W. W. Radloffs*² und SAMOILOVITSCH *W. W. Rádloff als Turkolog*³.

Eine Charakteristik des am 17. Januar 1918 verstorbenen Prof. V. A. ZHUKOVSKY geben BARTHOLD⁴ und ROMASKEVITSCH⁵, der auch eine vollständige Liste der im Druck erschienenen Arbeiten des verstorbenen Iranisten gibt.

¹ В. В. БАРТОЛЬДЪ, *Николай Иванович Веселовскій. ИАН* 1918, стр. 809—816.

² В. В. БАРТОЛЬДЪ, *Памяти В. В. РАДЛОВА 1837—1918. Извѣстія Русск. Географ. Общества* т. LIV, стр. 164—189. Пгр. 1919.

³ А. Н. САМОЙЛОВИЧЪ, В. В. РАДЛОВЪ какъ туркологъ. *Труды Троицко-Савско-Кяхтинскаго Отд. Приамурскаго Отдѣла Им. Русск. Географ. Общества. Томъ XV, вып. 1, стр. 23—33. Пгр. 1914.*

⁴ В. В. БАРТОЛЬДЪ, *Памяти В. А. ЖУКОВСКАГО. Записки XXV, стр. 1—16.*

⁵ А. А. РОМАСКЕВИЧЪ, В. А. ЖУКОВСКІЙ и персидская народная поэзія. *Списокъ трудовъ В. А. ЖУКОВСКАГО. Записки XXV, стр. 17—22.*

IBN ĠINNĪ ÜBER DAS WEIBLICHE DEMONSTRATIVPRONOMEN.

VON

C. BROCKELMANN (Breslau).

Zu den Nachweisen FISCHERS über die Formen des weiblichen Demonstrativpronomens, diese Zeitschr. III 44ff., möchte ich hier noch die Auseinandersetzung mitteilen, die Ibn Ġinnī in seiner Lautlehre *Sirr aṣ-ṣinā'a* (cod. Berlin Ms. or. Pet. II 601 fol. 53ff.) der Frage gewidmet hat. Sachlich ist freilich für uns nichts neues daraus zu entnehmen; denn die Antwort, die er auf die von FISCHER offen gelassene Frage nach der Herkunft des auslautenden Vokals von *hādihī* gibt, werden wir uns kaum zu eigen machen können, vielmehr werden wir in *hādihī* eine Kreuzung zwischen der Grundform *hādī* und dem pausalen *hādih* zu sehen haben. Da ich aber demnächst in dem von HÖNIGSWALD und STENZEL geplanten sprachphilosophischen Lesebuch die Sprachphilosophie der Araber darzustellen habe, ist es mir erwünscht, neben dem bereits gedruckten ersten Bande seines Hauptwerkes *al-Ḥaṣā'is*, Kairo 1914, auch auf einen für seine Methode charakteristischen Abschnitt seiner Lautlehre verweisen zu können.

إبدال الهماء من الياء قولهم في هذى هند هذه فالهماء في هذه بدل من ياء هذى الدلالة على ذلك دون ان يكون الياء في هذى بدلا من الهماء في هذه قولهم في تحقيق ذا ديا ولي آتيا هي تأنيث ذا ومن لفظه فكما لا تجد للهماء في المذكر اصلا فكذا هي ايضا في المؤنث بدل غير اصل وليست الهماء في قولنا هذه وان كانت يستغاد منها التأنيث بمنزلة هاء طاحنة وحمزة وجوزة وبيضة لأن الهماء في جوزة وبيضة زائدة والهماء في هذه ليست بزائدة آتيا هي بدل من الياء التي هي عين الفعل في هذى وايضا فإن الهماء في نحو طاحنة

وحوزة تجدها في الوصل تاء نحو طاحتنا وجوزتكم والياء في هذه ثابتة في الوصل ثباتها في الوقف فان قال قائل فلا كانت الياء في هذه انما هي بدل من الياء في هذى فما الذى دعاهم الى تحريكها وكسرها في الوصل في قولهم هذه هند وهلا تركت ساكنة الا كانت في اسم غير متمكن وهى مع ذلك بعد حركة فالجواب ان الكسرة انما انتهت من قبل انما هاء في اسم غير متمكن فشُبِّهت بهاء الاضمار في نحو قولك مررت به ونظرت الى غلامه [542] ومن العرب من يُسكنها في الوصل ويُجَرِّبها على اصل القياس فيقول هذه هند ونظرت الى هذه يا فتى فاذا لقيها ساكن بعدها لم يكن بد من كسرها وذلك قولك هذه المرأة عاقلة فان قلت فالكسرة في هاء هذه المرأة عاقلة هل هي لالتقاء الساكنين او هي الكسرة في لغة من قال هذه هند فكسر فالجواب ان القياس ان تكون الكسرة في الياء في قولك ضربت هذه المرأة هى حركة الياء في قولك هذه هند لا حركة التقاء الساكنين وان يكون من قال هذه هند فيُسكن الياء اذا احتاج الى حركتها وافق الذين يقولون هذه دعد فيكسرون الياء يدل على ذلك ان من قال هم قاموا فاسكن الميم من هم متى احتاج الى حركتها رة اليها الضمة التى في لغة من يقول هم قاموا على ذلك قراءة ابي عمرو هم الذين واتهم هم الفاعلون الا تراه يقرأ وهم بدوكم واتهم كانوا كافرين وغير ذلك مسكن الميم وكذلك من قال مُذ فحذف النون من مُنذ وازال الضمة عن النون لروال النون الساكنة من قبلها اذا احتاج الى حركة الذال ردها الى الضمة فقال مُذ اليوم ومُذ الليلة وعلى هذا قولهم علقاة فلالف في علقاة ليست للتأنيث لمجيئ هاء التأنيث بعدها وانما هى للالحاق ببناء جعفر وسليكم فلا حذفوا الياء من علقاة قالوا علقى غير منون قال العجاج [543] فكر في علقى وفي مكور غير منون علقى فليست الالف في علقى اذا للالحاق لانها لو كانت للالحاق لمؤننت كما مؤننت اُرطى وانما هى للتأنيث وهى في علقاة للالحاق افلا ترى ان من الحق الياء في علقاة اعتقد فيها ان الالف للالتأنيث ولغير التأنيث فاذا نزع الياء صار الى لغة من اعتقد ان الالف للتأنيث فلم ينوئها كما لم ينوئوها ووافقهم بعد نزع الياء من علقاة على ما يذهبون اليه من ان الف علقى للتأنيث فكذلك ايضا من قال هذه دعد فسكن الياء اذا صار الى موضع يحتاج فيه الى حركة الياء لئلا يجتمع ساكنان وه الى لغة من يقول

هذه دعد فكسر الهاء ولم يجعلها في قوله هذه المرأة حركة التقاء الساكنين
كما ان من قال هم قاموا فسكن الميم اذا احتاج الى تحريكها راجع لغة
من ضمها في هم فقال هم الذين قالوا فان قلت فقد انشد قُطْرُب
الا ان اصحاب الكنيف وَجَدْتُهُمْ هم الناس لما اخصبوا وتمولوا
وقد انشد الكوفيون

فيهمو بطائنتهم وهم وزراؤهم، وهم القضاة ومنهم⁵⁰ الحكماء، ورويته عن الفراء
ومنهم⁵⁰ المتعجب وحكى الفراء ان هذه اللغة سمعها من بعض بنى سليم وحكى
ان العرب جميعا تضم هذه الميم نحو [55r] هم المفسدون وهم الفاشرون وحكى
البيهقي مَدَّ اليوم ومَدَّ الليلة يكسر الذال فالجواب ان هذه اللغة اعنى هم
القضاة وهم المتعجب من القلة ومخالفة الجمهور على ما حكيناها عن الفراء وما
كانت هذه صفته وجب ان يلغى ويُطرح ولا يقاس عليه غيره فاما حكاية
البيهقي فكذاك ايضا وتكون تغييرها مما دفعه اصحابنا وعجبوا منه ووجه
جواز ذلك عندي على ضعفه انه شبه ميم هم وذال مذ بلام هل ودال قد
فكسرها حين احتاج الى حركتها كما يكسرها ونحوهما اذا احتاج الى ذلك
نحو قد انقطع وهل انطلق زيد وان كان الذي قال هذه قد فسكن الهاء هو
الذي قال مَدَّ اليوم وهم القضاة فغير منكر ان تكون كسرة الهاء من هذه
أَبْنَتْكَ وهذه امرأتك وضربت هذه المرأة على لغته لالتقاء الساكنين فليس
ذلك بأشدد من هم القضاة ومَدَّ اليوم فاعرف ذلك،

«Verwandlung des *Hā'* aus *Jā'*, wenn man statt *hādī Hindu* sagt *hādīhi*. Da ist das *Hā'* von *hādīhi* an die Stelle des *Jā'* von *hādī* getreten. Der Beweis dafür und daß nicht das *Jā'* von *hādī* an die Stelle von *Hā'* in *hādīhi* getreten ist, ist das Deminutiv *ḡaijā* zu *ḡā*. *ḡī* ist das Feminin zu *ḡā* und aus ihm gebildet. Wie du im Maskulin¹ das *Hā'* nicht ursprünglich findest, so ist es auch im Feminin Ersatz und nicht ursprünglich. Das *Hā'* von *hādīhi* ist, wenn es auch das Fem. andeutet, doch nicht zu vergleichen mit dem *Hā'* von *ṭalḥa*, *ḥamza* oder *ḡauza*, *baiḍa*; denn in diesen ist es Zusatz, in *hādīhi* aber nicht, sondern nur Ersatz für das *Jā'*, das der zweite Radikal in *hādī* ist. Ferner findet man das *Hā'* von *ṭalḥa* und *ḡauza* im Kontext als *Tā'*, wie *ṭalḥatunā* und *ḡauzatukum*, während das *Hā'* von *hādīhi* im Kontext ebenso fest-

steht wie in Pausa. Wenn nun jemand einwendet: „Wenn das *Hā'* von *hāḏihi* nur Ersatz ist für das *Jā'* von *hāḏī*, was hat sie dann veranlaßt, es im Kontext mit dem Vokal *i* zu sprechen, wie *hāḏihi Hindu*; warum ist es nicht ruhend geblieben, da es in einem indeklinierbaren Worte steht und noch dazu nach einem Vokal?“ so ist darauf zu antworten: „Das *Kesra* ist dazu gekommen, weil es als *Hā'* in einem indeklinablen Wort auftrat, daher ist es dem *Hā'* des Pronomens in *marartu bihi* und *naḏartu 'ilā ḡulāmihi* angeglichen. Einige Araber lassen es auch im Kontext vokallos und behandeln es nach der ursprünglichen Regel, sagen also *hāḏih Hindu* und *naḏartu 'ilā hāḏih jā fatā*. Wenn aber ein vokalloser Konsonant darauf folgt, ist *Kesra* notwendig, wie *hāḏihi'l-mar'atu 'āqilatun*. Wenn du nun sagst: „Ist das *Kesra* beim *Hā'* in *hāḏihi'l-mar'atu 'āqilatun* wegen des Zusammentreffens der beiden vokallosen Konsonanten eingetreten, oder ist es das *Kesra*, das neu eingetreten in der Form *hāḏihi Hindu*?“ so ist zu antworten: „Die Analogie verlangt, daß das *Kesra* in *ḡarabtu hāḏihi'l-mar'ata* der Vokal des *Hā'* in *hāḏihi Hindu* sei, nicht der Vokal beim Zusammentreffen zweier vokalloser Konsonanten, und daß, wer sagt *hāḏih Hindu* mit Sukūn des *Hā'*, wenn er einen Vokal dabei braucht, mit denen übereinstimme, die sagen *hāḏihi Da'du* mit *Kesra* des *Hā'*. Das beweist, daß, wenn jemand sagt *hum qāmū* mit vokallosem *Mīm* und einen Vokal dafür braucht, er das *Ḍamma* wieder einführt wie in dem Dialekt dessen, der sagt *humū qāmū*. So liest Abū 'Amr: *Humu 'lladīna* und *annahum humu 'l-fā'izūna* (Sūra 23, 113). Siehst du nicht, daß er liest: *wahum bada'ūkum* (S. 9, 13) und *'annahum kānū kāfirīna* (S. 6, 130) usw. mit vokallosem *Mīm*. Ebenso, wenn man *muḏ* sagt und das *Nūn* von *mundu* wegnimmt und das *Ḍamma* des *Ḍāl* beseitigt wegen des Schwundes des vokallosen *Nūn* vorher, dann aber einen Vokal beim *Ḍāl* braucht, so führt man das *Ḍamm* wieder ein und sagt *muḏu'l-jaumi* und *muḏu'l-lailati*. Ebenso ist das Wort *'alqātun* (Besenpflanze) zu beurteilen (vgl. die Auseinandersetzung *Ḥaṣā'is* I, 280, 8ff.); dessen *Alif* ist nicht Femininzeichen, weil das Feminin-*hā'* darauf folgt, sondern es dient nur dazu, das Wort dem Paradigma von *Ḡa'far* und *salḥab* anzuschließen. Wenn man das *Hā'* wegnimmt, sagt man *'alqā* ohne Nuration, wie al-'Aḡḡāḡ sagt (AHLWARDT 15, 119 mit *ḥaṭṭa* für *karra*): „Dann kehrte er zurück mit Besenkraut und *Herniaria*“. Also dient das *Alif* in *'alqā* nicht zum Anschluß,

denn sonst hätte es die Nuration wie *'arṭan*; sondern es ist Femininzeichen; bei *'alqāt* aber dient es zum Anschluß. Wenn man das *Hā* in *'alqāt* anhängt, meint man, daß das *Alif* zum Anschluß (an das vierradikalige Paradigma) dient und nicht als Femininzeichen. Wenn er das *Hā* wegläßt, schließt er sich dem Dialekt derer an, die das *Alif* als Femininendung betrachten. Daher hat er (der Dichter) es ohne Nuration gelassen, wie man es allgemein tut. Nachdem er das *Hā* von *'alqāt* weggelassen, stimmt er mit ihnen darin überein, daß sie das *Alif* von *'alqā* als Femininzeichen betrachten. Ebenso wenn jemand *hādih Da'du* mit vokallosem *Hā* sagt, dann aber an eine Stelle kommt, wo er einen Vokal für das *Hā* braucht, damit nicht zwei vokallose Konsonanten zusammenstoßen, und auf die Aussprache derer zurückgeht, die *hādih Da'du* sagen und das *Hā* mit *i* spricht, so betrachtet er es in *hādih l-mar'atu* nicht als den Hilfsvokal bei zwei vokallosten Konsonanten, wie jemand der *hum qāmū* mit vokallosem *Mīm* spricht, wenn er es vokalisieren muß, auf die Aussprache derer zurückgreift, die *humū* sagen und also sagt *humu'llaḡīna qālū*. Wenn du sagst: Quṭrub hat doch den Vers zitiert: „Hast du nicht die Hürdenleute, nachdem sie ein fruchtbares Jahr erwischt und reich geworden, als die (angesehenen) Menschen wiedergefunden?“ Ebenso zitieren die Kufier: „Sie sind ihre Vertrauten und ihre Wezire, sie sind die Richter, und zu ihnen gehören die Herrscher“. Von al-Farrā' habe ich es als *ʔaminkimi l-ḡuḡḡābu* überliefert, und al-Farrā' berichtet, daß er diese Form von einigen Leuten des Stammes der B. Sulaim gehört habe, daß aber die Araber sonst insgesamt diese Form mit *u* sprechen, wie *humu-l-muṣṣidūna*, *humu l-fā'izūna*. Al-Lihjānī überliefert *muḡi l-jaumi*, *muḡi l-lailati*. Dazu ist zu sagen, daß die Form *humi l-quḡātu* und *humi l-ḡuḡḡābu* selten ist und dem allgemeinen Sprachgebrauch widerspricht, gemäß dem, was wir von al-Farrā' berichtet haben. Was aber so beschaffen, das ist zu verwerfen, und danach dürfen keine anderen Formen gebildet werden. Auch mit dem von al-Lihjānī überlieferten verhält es sich ebenso; es gehört wie anderes zu dem, was unsere Genossen (die baṣrischen Grammatiker) verwerfen und verwunderlich finden. M. E. kann man diese Form trotz ihrer Schwäche damit entschuldigen, daß man das *m* von *hum* und das *ḡ* von *muḡ* dem *l* von *hal* und dem *d* von *qad* verglichen und deswegen mit *i* gesprochen hat, als man einen Vokal

dafür brauchte, wie bei jenen beiden und ihresgleichen, falls ein Vokal notwendig, wie *qadi-nqaṣa'a* und *hali-nṭalaqa* Zaidun. Wenn der, welcher *hāḍih* *Da'du* sagt, auch *muḍī'l-jaumi* und *humi'l-quḍātu* spricht, so ist es nicht seltsam, daß er das *i* in *hāḍihi* *'bnatuka*, *hāḍihi-mra'atuka*, *ḡarabtu hāḍihi'l-mar'ata* in seinem Dialekt wegen des Zusammentreffens der beiden vokallosen Konsonanten verwendet. Das ist nicht stärker als *humi'l-quḍātu* und *muḍī'l-jaumi*. Merke das!*

EINE BILDLICHE DARSTELLUNG DER FURCHT BEI ALTARABISCHEN DICHTERN

VON

E. BRÄUNLICH (Greifswald).

Der Vers des al-'Auwām b. Šauḍab *Naqā'id* 585,9, dessen Schwierigkeiten durch A. FISCHERS Ausführungen in *Islamica* I, 125 ff. eine so überraschend einfache Lösung gefunden haben, enthält die Darstellung der Furcht in einem Bilde, das nicht allzuvielen Parallelen innerhalb der altarabischen Poesie hat. Es sei mir deshalb gestattet, ein paar von mir gefundene ähnliche Stellen hier zusammenzustellen. Zum bequemeren Vergleich setze ich den Text und die FISCHERSche Übersetzung des Ausgangsverses noch einmal hierher:

وَلَوْ أَنَّكَ عُصْفُورَةٌ خَسِبْتَهَا مَسُومَةً تَدْعُو عَيْدًا وَازْنَمًا

„Und (wenn es — nämlich der Gegenstand, den du hörtest oder sahst — auch nur ein Sperlingsweibchen gewesen wäre, d. h.) wenn auch nur ein Sperlingsweibchen aufgefliegen wäre, dann hättest du es (in der fürchterlichen Angst, mit der du flohst) doch für Abzeichen tragende Reiter gehalten, die den Ruf 'Herbei, ihr 'Ubaid, herbei, ihr Aznam!' ausstießen“.

Die von FISCHER, a. a. O., angeführten Kommentarwerke teilen als ähnlich geartete Belege zunächst den Vers des Ġarīr, *Dīwān* II, 51,20 mit¹:

¹ Al-'Ainī, *Šarḥ al-Šawāḥid al-kubrā* IV, 828 (mit folgenden Varianten: يَقْدَمُ statt بَعْدَهُمْ; تَكَرَّرَ statt تَشَدَّدَ); as-Sujūṭī, *Šarḥ šawāḥid al-Muġnī* rrv (Variante: تَكَرَّرَ عَلَيْهِمْ; Fehler: تَحْسِبُهُمْ statt تَحْسَبُ [gegen Metrum]; بَعْضُهُمْ statt بَعْدَهُمْ); Muḥibb ad-Dīn, *Šarḥ šawāḥid al-Kaššaf*, Kairo 1318, S. 256

1. مَا زِلْتَ تَحْسِبُ كُلَّ شَيْءٍ بَعْدَهُمْ خَيْلًا تَشُدُّ عَلَيْكُمْ وَرِجَالًا

„Unaufhörlich hieltest du nach ihnen (d. h. nach ihrem Siege) jedes Ding für Reiter, die einen Angriff auf euch machen, und für Fußvolk“.

Außerdem ist der Vers angeführt¹:

2. إِذَا خَفَقَ الْعُصْفُورُ طَارَ قُوَّاهُ وَلَيْثٌ حَدِيدُ الدَّابِ عِنْدَ التَّارِثِ

„Wenn ein Sperling flattert, fliegt sein Mut davon, während (er) ein Löwe mit scharfem Kaninzzahn bei mit Fleischbrühe angefeuchteten Brotbrocken (ist)“.

Endlich erinnern al-'Ainī und as-Sujūṭī noch an *Qur'ān* 63,4: *يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ* „sie halten jedes Geschrei gegen sie für den Feind“.

Die Auffassung *يَحْسَبُونَ هُمُ الْعَدُوُّ* als zweites Objekt von *يَحْسَبُونَ* anzusehen, wird von an-Nisābūrī (am Rde von at-Ṭabarī, *Tafsīr*) XXVIII, S. v; im *Kaššaf*, z. St.; von al-Baiḍāwī, z. St. als zulässig erklärt. Indes ist sie nicht die gewöhnliche Interpretation. Die genannten Kommentare ziehen selbst mit Recht die von at-Ṭabarī, z. St., allein angeführte Ansicht vor, nach der *عليهم* als zweites Objekt zu *يَحْسَبُونَ* zu betrachten und *يَحْسَبُونَ هُمُ الْعَدُوُّ* mit dem folgenden *فَأَحْذَرُهُمْ* zu verbinden ist (vgl. noch an-Nisābūrī, ibd. S. v.). In diesem Falle hat allerdings das *Qur'ān*-Zitat mit dem Bild in unserem Verse von al-'Auwām kaum noch etwas zu tun.

Ich selbst kann zu diesem Material noch folgende zwei Verse beibringen:

(Variante: *تَكَرَّرَ عَلَيْهِمْ*), hier al-Aḥṣal zugeschrieben, s. unten; al-Buḥturī, *al-Ḥamāsa* (in *Mélanges de la Faculté orientale* IV, 1910), S. 109*, Nr. 14.7 (anonym; Varianten: *يَعْدَهُمْ* statt *بَعْدَهَا*; *مَا زِلْتَ* statt *تَكَرَّرَ*).

¹ Anonym: as-Sujūṭī, *Šarḥ šaw. al-Muḡnī*; al-'Ainī, l. c., gibt nur den ersten Halbvers mit der Variante: *صَوَّبَتْ*; 'Ubaidallāh b. 'Abd al-Kāfi, *Šarḥ al-Maḡnūn biḥ 'alā gair ahlīh* ed. J. B. JAHŪD, Kairo 1331, S. 48, Nr. 107. mit der Lesart: *خَفَقَ*. Letztere auch in dem *Kitāb man summiya min ad-šu'arā' 'Amr fi-l-Gāhiliya wal-Islām* von Abū 'Abdallāh Aḥmad b. al-Ġarrāb ed. H. H. BRÄU in *SBW* 203. 4. Abh., S. 34 ult., wo der Vers mit drei anderen dem 'Amr b. Ḥurṯān *Di-l-Išba'* al-'Adwānī zugeschrieben wird.

وَضَاقَتِ الْأَرْضُ حَتَّى كَانَتْ هَارِبُهُمْ إِذَا رَأَى غَيْرَ شَيْءٍ ظَنَّهُ رَجُلًا.³

„Und die Erde wurde enge, bis daß ihr Flüchtling, wenn er ein Nichts² sah, es (aus Angst) für einen Mann hielt“, und von dem Wüstenräuber 'Ubaid b. Aijub³:

لَقَدْ خِفْتُ حَتَّى لَوْ تَمَرَّ حَمَامَةٌ لَعُلْتُ عَدُوًّا أَوْ طَلِيعَةً مَعْسِرٍ.⁴

„Ich fürchtete mich fürwahr, so daß ich, wenn eine Taube vorübergefliegen wäre, gesagt haben würde: 'ein Feind oder der Späher eines Stammes'“.

Die muslimischen Gelehrten haben von jeher ein großes Interesse für die Frage des Plagiats und der Nachahmung von Versen gehabt. Auch einige unserer Verse sind in dieser Hinsicht untersucht worden. Zu dem als No. 3 bezeichneten Verse bemerkt Muhibb ad-Dīn, a. a. O.: كَانَهُ مَلْخُودٌ مِنْ قَوْلِهِ يُخَسَّبُونَ كُلَّ صَائِحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ, denkt also an Entlehnung aus *Qur'ān* 64, 3. Immerhin die völlig unabhängige Stellung des unbekannten Dichters gegenüber der *Qur'ān*-Stelle, was Gedanke und Form anlangt, ist auch Muhibb ad-Dīn nicht entgangen, er kleidet daher den Verdacht in die vorsichtige Wendung كَانَهُ ein.

Weniger zurückhaltend äußert er sich S. ٢٥٤ über den Vers 1. Dort heißt es direkt, nachdem die *Āja* erklärt ist: وَمِنْهُ أَخَذَ الْأَخْطَلُ قَوْلَهُ: مَا زِلْتُ تَكْسِبُ الْبَيْتَ. Aber wie gesagt, es ist höchst zweifelhaft, ob man die Worte هُمُ الْعَدُوُّ als zweites Objekt zu يُخَسَّبُونَ ziehen darf, und wenn das nicht zu geschehen hat, dann steht der *Qur'ān*-ische Ausdruck auch von diesem Verse so weit ab, daß man in letzterem nicht eine Imitation, sondern durchaus eine selbständige Schöpfung sehen muß.

Der Vorwurf der Entlehnung des in dem Verse verwandten Bildes aus dem *Qur'ān* ist übrigens älter, freilich hat Muhibb ad-

1 Muhibb ad-Dīn, *Šarḥ šaw. al-Kaššaf*, S. ٢٣٩; der zweite Halbvers auch ebd. S. ٢٥٤, beide Male anonym.

2 Zu غَيْرَ شَيْءٍ „ein Nichts“ vgl. z. B. *Agāni* XXI, 9, 19 (RECKENDORF, *Syntax* S. 57 meint offenbar dieselbe Stelle).

3 *Hamāsat* al-Buhturī, S. 108*, Nr. ١٤٠٤, 1.

4 Die Zuweisung des Verses an al-Aḥṭal auch schon bei az-Zamahšarī, *al-Kaššaf*, I. c.

Din die Überlieferung entstellt wiedergegeben. Wir finden nämlich im *Šarḥ šaw. al-Muḡnī*, S. rrv, 27: *وَيُرْوَى أَنَّ الْأَخْطَلَ لَمَّا سَمِعَ هَذَا الْبَيْتَ قَالَ قَدْ اسْتَعَانَ عَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ يَعْنِي قَوْلَهُ تَعَالَى تَحْسِبُونَ كُلَّ صَائِغَةٍ عَلَيْهِمْ*. Wir sehen also, wie man dazu gekommen ist, al-Aḥṭal zum Verfasser des Verses zu machen, während er in Wirklichkeit nur als Kritiker genannt ist. Daß gerade al-Aḥṭal Ġarīr den Vorwurf der Entlehnung gemacht haben soll, wird wohl seinen Grund in der bekannten *munāqada* zwischen beiden Dichtern haben, die Anlaß genug zu mancherlei Anekdoten gegeben haben mag.

Wenn ich so die Annahme einer Nachahmung des qur'ānischen Bildes durch die Dichter ablehne, sie vielmehr für einen frommen Versuch halte, die Superiorität des *Qur'ān* über die Poesie zu betonen, so bestärkt mich darin die Tatsache, daß auch al-'Ainī offenbar nicht an eine literarische Abhängigkeit denkt, sondern das *Qur'ān*-Zitat nur lose mittelst der Einführung: *ومن هذا القبيل: قوله تعالى* an die vorher erwähnten Verse von al-'Auwām, von Ġarīr und von 'Amr b. Ḥurṭān (nur 1. Halbvers) anreicht.

Chronologisch betrachtet ist der Vers al-'Auwām's der älteste, dann dürfte Vers No. 2, der von dem Sohne des Du-l-Iṣḡa' stammt, kommen, dann No. 1 (Ġarīr), während 3, da von einem Anonymus, sich nicht einordnen läßt. No. 4 von 'Ubaid b. Aijūb ist gewiß gleichfalls als ziemlich alt anzusetzen.

Wenn wir die Verse stilkritisch betrachten, so ergibt sich sofort, daß No. 2 allen übrigen gegenüber eine gesonderte Stellung einnimmt. Während nämlich alle anderen die Auswirkungen eines zufälligen Angstzustandes eines Menschen metaphorisch schildern, gibt 'Amr b. Ḥurṭān die — natürlich als *hiḡā'* zu verstehende — Charakteristik eines Feiglings. Sprachlich kommt das darin zum Ausdruck, daß jene Dichter die Situation in die Zeitsphäre der Vergangenheit verlegen, dieser dagegen in die der Gegenwart, richtiger gesagt, in die der Zeitlosigkeit. Dadurch gewinnen jene das Aussehen von etwas Echtem, Lebendigem, Selbstempfundem, während dieser den Eindruck des Unpersönlichen, Reflektierten, Unhistorischen hinterläßt. Mit feinem Empfinden dafür, daß es sich um etwas anderes handelt, bemerkt as-Sujūṭī, a. a. O., als Übergang zu dem Verse 2.: *قريب من البيت [يعنى بيت العوام المذكور] وليش منه*.

Dem Verse von al-'Auwām steht inhaltlich und formgeschichtlich am nächsten No. 4; inhaltlich: in beiden bewirkt das Auftreten eines harmlosen Vögelchens (Sperlingsweibchen bzw. Taube) infolge der Angst die Vorstellung von herannahenden Feinden; formgeschichtlich: in beiden Versen ist die Folge von Ursache und Wirkung in das Gewand eines irrationalen Bedingungssatzes gekleidet.

Die Ausführung des gleichen Gedankens innerhalb des gleichen logischen Schemas ist jedoch im Einzelnen der Milieuschilderung so verschieden, daß wir, glaube ich, beiden Dichtern eigene Gestaltungskraft in ihren Versen werden zubilligen müssen. Jedenfalls dürfen wir nicht, auch wenn wir mit einer Beeinflussung des einen von dem anderen rechnen mögen, von einer mechanischen Übernahme reden.

Etwas ferner stehen die Verse 1 und 3. Gemeinsam ist ihnen, daß der Erreger der Vorstellung vom angreifenden Feinde¹ nicht mehr als unreal gedacht, sondern als real vorhanden unterstellt wird. Dieser formalen Verschiedenheit von dem vorhergehenden Paar entspricht eine inhaltliche. Der Gegenstand, der die Vorstellung vom Feinde auslöst, ist nicht mehr ein Vogel, sondern im Falle 1: كَلَّ شَيْءٌ „jedes Ding“ und im Falle 3: غَيْرُ شَيْءٍ „ein Nichts“. Diese scheinbaren Opposita bedeuten natürlich beide einfach: etwas ganz Unbedeutendes, jede geringste Sache. Die Wahl dieser Ausdrücke für die Erreger soll in der Absicht des Dichters selbstverständlich eine Verallgemeinerung darstellen, die so recht das stete Emporflammen des Angstgefühles versinnbildlichen soll. Sie schließt aber zugleich auch eine Verblässung der Bildhaftigkeit in sich. Ich kann nicht umhin, sowohl hierin wie in der soeben erwähnten formalen Abweichung von den Versen al-'Auwām b. Šaḍab's und 'Ubaid b. Ajjub's eine Überspitzung zu sehen, die auf Kosten instinktiver künstlerischer Geschlossenheit auf gesuchte Künstelei hinausläuft. Die Entwicklung in dieser Linie ist am weitesten fortgeschritten in dem Verse 3, was ich nicht nur aus dem Ausdruck غَيْرُ شَيْءٍ entnehmen möchte, sondern auch aus dem fast völligen Verzicht auf Milieuschilderung.

Meine in den beiden letzten Sätzen vertretene Ansicht setzt eine bewußte Anlehnung der Dichter an jene Modellverse voraus.

¹ Natürlich ist der „Mann“ in Vers 3 auch im Sinne eines „Feindes“ zu verstehen.

Daß sie chronologisch möglich ist, habe ich oben auseinander-gesetzt.

Es bedarf wohl keiner Erwähnung, daß ich das gewonnene Urteil nicht etwa auf die ganze Poesie des Ġarīr und des Anonymus verallgemeinert wissen will. Um aber die Entwicklung der arabischen Dichtkunst zu verfolgen, müssen wir von der Geschichte einzelner Motive oder Bilder ausgehen, wollen wir nicht bei ganz allgemeinen Bemerkungen stehen bleiben.

DIE EINHEIMISCHEN QUELLEN ZUR GESCHICHTE NORD-ARABIENS VOR DEM ISLAM.

VON

WERNER CASSEL (Berlin).

Die Angaben der muslimischen Gelehrten über die Geschichte Arabiens beruhen, wenn man von dem spärlichen Material absieht, das ihnen nichtarabische Quellen liefern konnten, ausschließlich auf der alten vorliterarischen Überlieferung, den *ahbār al-'Arab*. Was die Historiker und Philologen darüber hinaus bieten, sind Harmonisierungen, Ergänzungen und Erweiterungen des *ahbār*-Stoffes, denen kein selbständiger Wert zukommt. Auch die Darstellungen historischer Zusammenhänge, z. B. die Geschichte des Ursprungs und der Zerstreung der Stämme¹ oder die Dynastie-Geschichten, sind lediglich Fassungen von *ahbār*-Traditionen. Der Rahmen mit seinen historischen Angaben ist sekundär; als selbständige Quelle können nur die in ihm enthaltenen *ahbār*-Überlieferungen betrachtet werden².

Die echte arabische Überlieferung ist weder Chronik noch Geschichte. Sie ist erzählender Natur und sie besteht aus Einzelgeschichten. Der historische Wert dieser Erzählungen läßt sich nicht ohne weiteres beurteilen. Dazu bedarf es einer grundsätzlichen Überlegung über ihre Art, Herkunft, Tendenz, ihr Alter und die Geschichte ihrer Überlieferung.

¹ In der Einleitung zum Bekrī (von WÜSTENFELD übersetzt unter dem Titel: *Die Wohnsitze und Wanderungen der arabischen Stämme*, Göttingen 1869), die auf Ibn al-Kalbi's *Kitāb iṣṭirāq al-'Arab* zurückgeht.

² Die alte Poesie hat für die Aufhellung der vorislamischen Geschichte praktisch keine große Bedeutung. Die Anspielungen in den Versen sind in der Regel so prägnant, daß man auf die traditionelle Auslegung angewiesen ist, d. h. einen *ahbār*-Bericht in gelehrter Verarbeitung. Wo der *ahbār*-Kommentar fehlt, wie etwa bei 'Abid b. al-Abraṣ, können wir mit den Stellen wenig anfangen.

Die *ahbār* zerfallen in 2 Gattungen. Die eine Gattung sind die *aijām al-ʿArab* „die Tage, nämlich Kampfstage der Araber“. Die Erzählungen der zweiten Gattung haben in der Regel einen ätiologischen Zweck. Unter diesen nehmen die erste Stelle ein die *amṭāl*, Geschichten, die in einem prägnanten Satz gipfeln, „der dann zum Sprichwort wurde“ *فذهبت مَكَلًا*. Andere dienen der Erklärung eines Namens oder berichten von den Erfindern von Bräuchen, Künsten und Handwerken (*awāʿil*). Das Wesen dieser Erzählungen ist anekdotisch. Sie knüpfen, soweit ihre Helden nicht, wie oft in den *amṭāl*, anonym bleiben, oder zeitlose Weise, Narren und Eulenspiegel-Figuren darstellen, gern an die „Vorzeit“ an: die Patriarchen der Stämme und Unterstämme¹ und ihre Wanderungen². Ein beliebter Stoff sind ferner die „Könige“ von Ḥira und Ghassān, aber auch ältere Phylarchen, wie die Quḍāʿa-„Könige“³; so hat auch die arabische Zenobia-Sage die Form einer Kette von Sprichwörterzählungen. Seltener begegnet man in dieser Überlieferung historisch greifbaren Persönlichkeiten, wie den aus den *aijām* bekannten Häuptern der angesehenen Beduinen-Familien des 6. und 7. Jahrhunderts.

Die Darstellung in den Geschichten dieser Gattung ist eigentümlich vage. Die einzelnen Episoden sind nicht miteinander verzahnt. Ort und Zeit bleibt vielfach unbestimmt, das Milieu wird nicht recht deutlich⁴. Gelegentlich ist die Fabel novellistisch zugespitzt⁵. Häufig begegnen wir bekannten Wandermotiven. Qaṣīr in der Zenobia-Sage ist der arabische Zopyrus; in Ḥanzala

¹ Dabba und seine Söhne, al-Mufaḍḍal ad-Dabbī, *Amṭāl*, 4 f. — Saʿd- und Mālik-Tamīm, ebd. 10, 7 v. u.; 21, 7 v. u. ff. — Kinder des Saʿd- und des al-ʿAnbar-Tamīm, ebd. 23 ult. — Taqīf, Bekrī 42 ff. (= WÜSTENFELD, *Wohnsitze*, 59—61). — Namensklärung und Stammeslegende geht auch bei den neuzeitlichen Beduinen Hand in Hand. Vgl. die Stammessage der Muntefik(q), von der Versionen z. B. in FRASER, *Travels in Koordistan, Mesopotamia &c.*, London 1848, I 363; II 95, und LONGRIGG, *Four Centuries of Modern Iraq*, Oxford 1925, 78 vorliegen.

² Z. B. Quḍāʿa, Bekrī 14, 18 (= WÜSTENFELD, *Wohnsitze*, 20 f.); vgl. FREYTAG, *Proverbia*, II S. 17 Nr 52 — ʿAbd al-Qais, Bekrī 56, 7 v. u. (= WÜSTENFELD, *Wohnsitze*, 75); vgl. *Proverbia* II S. 105 Nr 72 — Tanūḥ, Bekrī 16 (= WÜSTENFELD, *Wohnsitze*, 22) — Hanīfa, Bekrī 54, 4 v. u. (= WÜSTENFELD, *Wohnsitze*, 78). Die beiden letzten Erzählungen sind Namens-Ätiologien.

³ *Aghā*. XV 82 ff.; vgl. Ibn al-Aṭīr I 399.

⁴ Mit Ausnahme des häuslichen, das in einer Reihe von drastischen Sprichwörterzählungen greifbar wird, z. B. *Amṭāl* 9, 8 v. u.; 22, 3 v. u.; 78, 1.

⁵ *Amṭāl* 49; 23 ult. ff.

und Scharīk¹ erkennt man Damon und Phintias wieder. Auch die Geschichten von der Brautwerbung des Laqīṭ ibn Zurāra² und von 'Adī ibn 'Amr, der, auf wunderbare Weise gezeugt, in seiner Jugend von den Djinnen entführt, die Königskrone von Hira erwirbt³ (ein typisches Königsmärchen), sind so kaum in Arabien gewachsen. Gelegentlich verraten Einzelheiten die fremde Herkunft von Erzählungen, z. B. das Vorkommen der „Menstruationshütte“⁴.

Die Überlieferungsgeschichte dieser *ahbār*-Erzählungen ist ganz undurchsichtig. In welcher Form sie im Volksmunde umgegangen sind, wissen wir nicht. Einige sind wohl erst von den Literatoren zu Ätiologien gestempelt worden. Auch sonst weist mancherlei auf Arbeit späterer Tradenten hin. Dagegen finden sich die eigentümliche Darstellung und die fremden Motive⁵ auch außerhalb der ätiologischen Geschichten in der verwandten *ahbār*-Überlieferung wieder.

Ihrer ganzen Art nach ist die Ätiologie und die ihr verwandte *ahbār*-Überlieferung keine Geschichtsquelle, sie kommt allenfalls für Namen und für die äußersten Umrisse des Geschehens in Betracht; für die Kulturgeschichte Arabiens ist sie wegen des fremden Stoffes, den sie enthält, nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Einen gewissen Wert erhält sie freilich dadurch, daß sie im Gegensatz zu den *aijām* fast alle arabischen Stämme umfaßt und ziemlich weit rückwärts hinaufreicht.

Die *aijām al-'Arab*, von der übrigen *ahbār*-Tradition durch Inhalt und Form deutlich geschieden⁶, sind Berichte über Raub-

1 *Proverbia* II S. 118 Nr. 361.

2 *Amṭāl* 20; vgl. *Agh³*. XIX 130, 4 v. u. f.

3 *Amṭāl* 67 f.

4 *Amṭāl* 24, 19; vgl. auch die Hatra-Sage, NÖLDEKE, Tabarī-Übersetzung, 37 unten.

5 Hatra-Sage (Nisus und Scylla), vgl. NÖLDEKE, Tabarī-Übersetzung, 34 Anm. — Mutalammis-Sage (Urias-Brief). In der Wandersage der Ġuhaina, Bekrī 24, 18 f. (= WÜSTENFELD, *Wohnsitze*, 34 f.) scheint das Märchen von den Goldameisen — über dieses vgl. W. ALY, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, 108 — zu stecken.

6 Dem steht nicht entgegen, daß Ausschnitte aus den *aijām* als Sprichwörtererzählungen erscheinen können (z. B. die Rahmenerzählung zum Dāhīs-Krieg, der *Amṭāl* 26 ff. sogar die ganze anschließende Überlieferung folgt). Von den Überschriften lasse man sich nicht beirren; die Tage von al-Baradān oder 'Ain 'Uḇāgh (bei Ibn al-Aṭīr I 370; 398) sind keine *aijām*-Erzählungen.

und Kriegszüge der vorislamischen Beduinen. Jeder „Tag“ bildet eine in sich abgeschlossene Erzählung. Eine Chronologie fehlt, ebenso, wenigstens in der Regel, der Hinweis auf einen geschichtlichen Zusammenhang, in den die „Tage“ etwa gehören. Für die Stoffwahl war keinesfalls die Bedeutung der Kampfhandlungen maßgebend — handelt doch die Mehrzahl der „Tage“ von alltäglichen Raubzügen, eher die Teilnahme bestimmter Persönlichkeiten, z. B. der Mitglieder der angesehenen Schēch-Familien des 6. und 7. Jahrhunderts, wie der Zurāra, Ġaʿfar, Mirdās u. a. m., unter deren Nachkommen sich auch die Überlieferung der „Tage“ forterbte¹. Die *aijām* haben keine ausgesprochene Tendenz, vor allem fehlt jede Parteilichkeit zu Gunsten der einen oder anderen Seite. Wo die Tradition reich fließt, wie im *jaum* Schiʿb Ġabala, weiß sie von jedem bekannten Führer, dessen Teilnahme überhaupt denkbar war, etwas zu erzählen — aber durchaus nicht immer Schmeichelfhaftes. Weiter ist ein gewisses juristisches Interesse fühlbar, das sich in eingehender Behandlung der oft verwickelten Fragen des Blut-Preises oder Ersatzes, der Zuweisung der Gefangenen und ihrer Lösung äußert. Als Geschichtsquelle sind die *aijām* mit Vorsicht zu benutzen. Man darf sich da nicht von dem reichen Detail und den eingeflochtenen Berichten von „Augenzeugen“ blenden lassen. Solche Dinge gehören zur Erzählungsform, der im übrigen ein Schema mit bestimmten wiederkehrenden Episoden für die verschiedenen Stadien des „Tages“ zugrunde liegt. Allerdings entnimmt dieses Schema in der Regel seine Elemente dem Leben der Wüste, und die Darstellung ist bis in die Sprache hinein betont realistisch; daher sind auch die *aijām* eine kulturgeschichtliche Quelle ersten Ranges.

Während sich die epischen und dramatischen Höhepunkte der *aijām* jeder historischen Beurteilung und Verwertung entziehen, sind die Angaben des Rahmens, wo dieser den Charakter eines militärischen Berichtes zeigt, durchaus verlässlich. Hierher gehört auch das reiche topographische Detail und die Genealogien, diese gerade, weil sie vielfach zu dem späteren Schema, wie es etwa WÜSTENFELD's Tabellen zugrunde liegt, nicht recht stimmen. Das Vertrauen in die *aijām* wird von der Überlieferungsgeschichte ge-

¹) Vgl. z. B. *Naqāʿid* 227, 6 f.; 653, 16—226, 12 ff. — *Agh*². XIII 130 ult.; 134, 20.

rechtfertigt. Die Texte geben, soweit sie schulmäßig von den Philologen tradiert wurden, alte Überlieferung treu wieder, die, wie Stoff, Form, Sprache und Geist beweisen, beduinischen Kreisen entstammt. Allerdings ist diese Überlieferung schmal. Sie führt in der Regel nur ein bis zwei Generationen über den Islam rückwärts, und sie umfaßt nur Mittel- und Ost-Arabien mit dem Ḥeǧāz bis zum Wādī'l-Qurā im Norden, ferner die 'Irāq-Grenze. Dagegen fehlt der historisch wichtige Norden und Nordwesten.

Diese Feststellungen bedürfen einer Einschränkung für eine bestimmte Gruppe von *aijām*-Erzählungen, zu denen z. B. die „Tage“ des Basūs- und des Dāhis-Krieges, und die des Sagenkreises der Ghaṭafān¹ gehören. Das Bild, das diese Erzählungen von den Zuständen Arabiens im 6. Jahrhundert geben, ist auffällig: wir hören von Gewaltherrschern, die sich ganze Völkerschaften unterwerfen (Zuhair ibn Ḡanāb, Kulaib, Zuhair ibn Ḡaḍīma), von jahrzehntelangen Kriegen, in denen ganze Stämme einander gegenüber treten. Das paßt ganz und gar nicht zu dem Bild, das wir sonst aus den *aijām*, insbesondere den gut überlieferten „Tagen“ der Bakr und Tamīm, erhalten, und das durch die Berichte über die Zustände des modernen Arabiens² bestätigt wird: zu der stark beschränkten Stellung der Schēche, zu der Zerklüftung der Stämme, die niemals einheitlich auftreten³, zu der Kriegstaktik, die sich in unbedeutenden Raubzügen erschöpft. Hinter dieser Diskrepanz steckt aber keine Wandlung der geschichtlichen Bedingungen. Sie ist das Ergebnis eines literaturgeschichtlichen Prozesses. Wir haben es mit einer jüngeren Schicht der Tradition zu tun, in der die Einzelerzählungen unter Zuhilfenahme romantischer Motive in einen Rahmen gebracht sind, und das historische Detail stark verwischt ist. Hinter den Herrschergestalten dieser Überlieferungsschicht darf man daher

¹ *Agh.* X 8 ff.

² Ihre Kenntnis hat bei der Stabilität der Kulturverhältnisse Arabiens einen unvergleichlich hohen Wert für die Geschichte des Landes.

³ Familien- und Interessen-Gemeinschaft deckt sich nur bei den kleinsten Gruppen. Bei größeren Einheiten, wie sie sich ad hoc bilden, sind in der Regel auch Teile fremder Stämme beteiligt. Die Stämme sind eben genealogische, aber keine politischen Einheiten. Es ist bezeichnend, daß der Riß zwischen den beiden Lagern, in die der Weltkrieg auch Arabien teilte, mitten durch die Stämme ging; so bei den 'Amārāt-Dahāmesche, einer 'Aneze-Gruppe (PHILBY I 256; 369). Bei den Neǧd-Schammar ging die Spaltung bis in die kleinsten Untergruppen (PHILBY I 255; 257 Anm. 1).

nicht mehr suchen als Beduinen-Schēche von einigem Ansehen. Wenn Kulaib als Fürst der Rabi'a oder Zuhair b. Ġadīma als „Herr“ *rabb* der Hawāzin (*Agh*². X 11, 17) erscheint, so ist das eine Auswirkung des Motivs von der Hybris des Tyrannen, das hinter den Einleitungen zum Basūs-Krieg und zur Ghaṭafān-Sage steht.

Brauchbar sind in dieser Überlieferungs-Schicht allein die Reste der ursprünglichen *aijām*-Erzählungen. Diese sind im Basūs-Kreis freilich völlig vom Rahmenwerk überwuchert. Hier zeigt nur der „Tag“ von Qida (*Agh*². IV 142, 16) in dem topographischen Detail, in den genealogischen Angaben und dem Hauptmotiv Spuren typischen *aijām*-Charakters. Sonst bleibt nur Spreu von ein paar Orts- und Personen-Namen. Nimmt man dazu den *jaum* al-Kulāb I und den ungenannten „Tag“, der der Sprichwort-Erzählung *Amṭāl* 58 f. zugrunde liegt, so ergibt sich als historischer Hintergrund des Basūs-Krieges eine Reihe von Raubzügen zwischen den Taghlib und den Ta'laba, einem Unterstamm der Bakr, die sich über einen längeren Zeitraum verteilen. Das kann man ja einen Krieg nennen, nur soll man darin nicht ein Ereignis von geschichtlicher Bedeutung sehen. Ebenso wenig darf man die Kulaibsage historisch interpretieren und erst recht nicht die an sie geknüpften Phantasien der arabischen Gelehrten. Von einem Sieg Kulāib's an der Spitze der Rabi'a oder gar der Ma'add (Ibn al-Aṭīr I 382, 3 v. u.) weiß die echte Überlieferung nichts; denn der Bericht über den *jaum* Ḥazāz(ā) (*Naqā'id* 1093 ff.) ist eine notorische Fälschung¹. Es ist daher kein glücklicher Griff, wenn OLINDER in einer jüngst erschienenen Arbeit² (*The Kings of Kinda of the Family of Ākil al-Murār*, Dissertation, Lund 1927, S. 50) das Sinken der Macht des Kinda-Reiches unter 'Amr al-Maṣṣūr im Ausgang des 5. Jahrhunderts mit diesem angeblichen Sieg Kulaib's verknüpft. Auch sonst sind mir bei der Lektüre dieses Buches gelegentlich Bedenken gekommen, die ich hier äußern möchte, weil sie erlauben, die vorliegende Betrachtungsweise an einem konkreten Beispiel durchzuführen.

1 Abū 'Amr b. al-'Alā' in *Iqd* (Cairo 1316) III 76 Mitte, der mit Recht den Vers 68 der *Mu'allaga* des 'Amr b. Kulthūm als den Ausgangspunkt dieser Fälschung hinstellt.

2 Sie wurde mir durch die Liebenswürdigkeit von Herrn Professor MITTWOCH zugänglich.

OLINDER's Arbeit¹ stellt einen außerordentlichen Fortschritt gegenüber den bisherigen Forschungen, etwa dem Artikel in der *EI*, dar. Er hat das weit verstreute und unübersichtliche arabische Material mit großem methodischen Geschick auf einige wenige Traditions-Gruppen reduziert und bis zu den letzten Autoritäten hinauf verfolgt.

Im Aufbau dieses Materials hält er sich im ganzen an das traditionelle Schema. Als Gründer der Dynastie sieht er Ḥuḡr Ākil al-murār an, von dem die Herrschaft auf seinen Sohn 'Amr al-Maḡsūr und auf seinen Enkel al-Ḥārīt ibn 'Amr übergeht. Dann folgen die Epigonen, des Ḥārīt Söhne, der jüngere Ḥuḡr und die feindlichen Brüder Schurahbīl und Salama, und endlich Imra'alqais b. Ḥuḡr, der als heimatloser Flüchtling endet. Im einzelnen steht OLINDER der arabischen Tradition durchaus kritisch gegenüber und läßt im Grunde nur das gelten, was durch die spärlichen Zeugnisse der Byzantiner und Syrer gedeckt ist.

Die arabische Kinda-Tradition steht in der Tat auf sehr schwachen Füßen. *Aijām*-Bericht ist nur der Tag von Kulāb I, der Kampf zwischen Schurahbīl und Salama. Im übrigen gehört zu der Überlieferung eine ätiologische Geschichte, der sogenannte *jaum* al-Baradān, welche den älteren Ḥuḡr im Kampf mit einem Fürsten der Qudā'a oder Ghassān zeigt und in der Erklärung seines Beinamens Ākil al-murār gipfelt. Ihr verwandt ist die Erzählung vom Tode des Ḥārīt. Ebenso zeigt die Sage vom letzten Kinditen, dem Dichter Imra'alqais, in der Darstellung und den Motiven den Charakter der ätiologischen *ahbār*; sie ist eng mit Ausschnitten aus seinem *Dīwān* verknüpft. Auch der Bericht über den Tod seines Vaters Ḥuḡr, der diese Sage einleitet, beruft sich auf Verse des Imra'alqais und seines Gegners 'Abīd ibn al-Abrāṣ. — Dazu kommen allerdings die Nachrichten über die Kinda-Herrschaft in der Mitte des 6. Jahrhunderts, welche in *aijām*-Texten wurzeln². OLINDER hat diese Angaben, die in mancher Beziehung auch auf die Verhältnisse der älteren Zeit Licht werfen, absichtlich nur flüchtig gestreift, wiewohl diese späteren Kinditen durchaus als legitime Nach-

¹ Leider hat der Druckfehlerteufel in dem schönen Buch schrecklich gehaust. Zwei wunderliche Übersetzungen von Versen (S. 44, 2; 89, 5) sind vielleicht erst bei der Übertragung ins Englische entstanden.

² Z. B. *Naḡā'id* 420, 17 (*jaum* al-Farūq); ebd. 1079, 5 (*jaum* von Dū Naḡab); ebd. 656 (*jaum* Schi'b Ḡabala).

folger der früheren zu betrachten sind: sie waren Abkömmlinge von Ākil al-murār¹ und Erben seines Reiches in Mittel²- und Ost-Arabien, mit dessen Hauptstadt Haġar sie einen wichtigen Handels- und Dattel-Exportplatz³ in der Hand hatten.

Wenn OLINDER diese jüngere Periode der Kinda-Herrschaft von der Behandlung ausschließt, so folgt er damit dem von Ibn al-Kalbī bestimmten traditionellen Aufriß der Kinda-Geschichte. Dieser Aufriß ist durchaus auf den Schlußakt hin angelegt, das Schicksal des Imra'alqais, seine Irrfahrten und seinen Tod in der Fremde. Er berücksichtigt nur die Reihe der direkten Vorfahren (vgl. oben S. 337) des Dichter-Prinzen. Er hat weder für Mu'āwija al-Ġaun Interesse, der als Herr von Haġar gewiß eine größere Rolle spielte als sein Bruder 'Amr al-Maqṣūr, der Urgroßvater des Dichters, noch für Salama und Schurahbīl, seine Oheime, und ihren Kampf um das Kinda-Erbe. Ebenso ignoriert er die Sprossen der Kinda-Dynastie, die mit ihm gleichzeitig oder jünger sind. Für die Sage war eben Imra'alqais mit seinem tragischen Ende der letzte Kindit. Wir sind aber über andere jüngere Kinditen ganz gut unterrichtet, über die Linie in Haġar, die Nachkommen des Mu'āwija al-Ġaun, durch arabische, über die direkten Vettern des Imra'alqais auch durch byzantinische Quellen: Ende der dreißiger Jahre des 6. Jahrhunderts verhandelten der Eingeborenenagent Nonnosus und sein Vater mehrfach im Auftrage von Byzanz mit Κάλλος, dem Fürsten der Χωδηνοί und Μααδηνοί, einem Nachkommen des Ἀρῆθας. Dieser ließ sich schließlich bestimmen, die Herrschaft seinen Brüdern Ἀμύρος und Ἰεζίδος zu übergeben und nach Konstantinopel zu gehen; er übernahm dann die Verwaltung von Palästina. Man hat diesen Κάλλος gewöhnlich mit Imra'alqais identifiziert. Mit Recht wendet sich OLINDER (S. 115 f.) aus sprachlichen (einem Imra'al-Qais würde Ἀμύρορρος entsprechen) und sachlichen Gründen dagegen. Er will ihn vielmehr in Qais b. Salama b. al-Hārīt, einem Vetter des Imra'alqais, wiederfinden, der nach einer Notiz in Jāqūt II, 648 König Mundir III. von al-Hīra († 554) in einem siegreichen Gefecht

¹ Naqā'id 656, 6.

² Hier war ihr Stützpunkt Schu'abā im Westen des späteren Himā Darīje vgl. Kar te Northern Arabia in *The Geographical Journal*, May 1922), *Agh*³, X 21, 21, wo sie sich noch bis in den Islam hielten, Jāqūt III 293, 20.

³ عِير هَجْرَتَة „Dattelkarawane“, Naqā'id Nr. 59, 531

auf al-Hawarnaq zurückwarf. Ich halte diese Identifizierung für richtig, wiewohl dieser Qais der arabischen Tradition sonst unbekannt ist. Sein Vater Salama ist der Sieger in der Schlacht von Kulāb (um 530), in der um die Herrschaft über die Reste des Kinda-Reiches gekämpft wird. Es scheint mir nicht auffällig, wenn wir bald darauf seinen Sohn als Herrscher des Kinda-Reiches finden. Die Angabe des Augenzeugen Nonnosus verdient hier den Vorzug vor der arabischen Tradition, in der Qais durch die romantische Figur des Imra'alqais verdrängt ist.

Es liegt im Charakter der arabischen Tradition, daß ihr Ertrag an historischen Daten gering bleibt. Weiterkommen ließe sich höchstens durch eine Untersuchung der kulturgeschichtlichen Verhältnisse. Auf diese ist OLINDER nicht näher eingegangen; sie lagen auch nicht im Rahmen seiner Dissertation. Immerhin kommt seine Auffassung vom Wesen des Kinda-Reiches in gelegentlichen Bemerkungen zum Ausdruck. Er betrachtet es als ein Beduinenreich, eine Koalition der Ma'add unter Führung der Häupter des aus Südarabien eingewanderten Stammes Kinda (S. 32; 38; vgl. 47; 57; 71). Zunächst: einen Stamm Kinda hat es in Nord-Arabien nie gegeben. Es ist merkwürdig, daß OLINDER diesen Sachverhalt nicht erkannt hat, wiewohl er selbst (S. 37 f.) betont: „Die Überlieferungen sprechen ausschließlich von den Fürsten der Kinda“. Die Dynastie hatte keinen Stamm hinter sich; daher sagt Abū 'Amr b. al-'Alā', wo er von den *bujūtāt*, den berühmten Schēch-Familien der Beduinen spricht, ausdrücklich: „Kinda zählte man nicht zu ihnen“¹. Diese isolierte Stellung der Familie ist nicht auffällig. Sie findet sich ebenso bei den modernen Āl Sa'ūd und Āl Šabāh (in Kuwēt), den Abā l-Chēl und Āl Selīm in Berēde und 'Anēze (Qašīm) im 19. Jahrhundert und den zahlreichen „Emiren“, deren Regierung die Wahhabiten im 18. Jahrhundert ein Ende bereiteten.

Überhaupt war der Staat der Kinda kein Beduinenreich. Sie konnten ihre Herrschaft so wenig auf die Stämme gründen wie die genannten neueren Dynastien. Staatliche Gebilde in Arabien sind zunächst Stadtstaaten. „The Nejd Emirate is a magnified oasis Sultanate“ (*Handbook of Arabia* I 31). Die Stadt mit den umliegenden Siedelungen dient als militärischer Stützpunkt und als wirtschaftliche Basis. Die Seßhaften stellen auch den Heerbann, dessen

¹ *Agħ*². XVII 105, ult.

Kern die geworbene oder aus Sklaven bestehende Leibgarde des Fürsten bildet¹; denn auf die Beduinen ist kein Verlaß, wo es sich nicht um ihre eigenes Interesse handelt². Der Fürst versucht, die Beduinen, zunächst die benachbarten, die wirtschaftlich von der Stadt abhängen, durch Bündnisse zu gewinnen³ oder zu unterwerfen, d. h. sie zur Steuerzahlung und Stellung von Hilfstruppen für den Heerbann zu zwingen. — Diese fügen sich, um den von dem Fürsten organisierten Raubzügen zu entgehen und einen gewissen Schutz gegen Ghazu's nicht unterworfenen Stämme zu erhalten. Aber sie benutzen jede Gelegenheit, um sich ihrer Verpflichtungen zu entledigen oder, wenn es ihr Vorteil heischt, zu einem Nachbarstaat überzugehen.

In der einzig sichern, nämlich der *aijām*-Tradition über die Kinda finden sich wenigstens einige dieser für arabische Staatsbildungen charakteristischen Züge wieder⁴. Den Kern des Heeres bildet auch bei den Kinda die geworbene Leibgarde, die *Ṣanā'ī*, an deren Spitze Salama im *jaum* al-Kulāb erscheint, und die den „Tag“ zu seinen Gunsten entschieden haben dürften. Und wenigstens die spätere Kinda-Herrschaft ist eigentlich ein Stadtkönigtum. So heißt es im *jaum* al-Farūq(ain): „siehe, dann kamen die B. Sa'd zu al-Ġaun, der war der Fürst von Haġar und ihr Fürst⁵“. Ähnliche Verhältnisse müssen wir auch für das ältere Kinda-Reich voraussetzen. Haġar war schon unter Huġr Ākil al-murār im Besitz der Kinda; er hatte es seinem Sohn Mu'āwija al-Ġaun übergeben; seine eigene Residenz scheint im späteren Himā Darīja gelegen zu haben. Wenn die Tradition über sie schweigt, so besagt das nicht eben viel; wir haben keine *aijām*-Texte über diese Periode, und Städte verschwinden in Arabien rasch, wie das Beispiel von Tebūk in der Neuzeit⁶ zeigt. Kulturland war dieser Teil von Neġd jedenfalls bis ins spätere Mittelalter⁷.

1 DOUGHTY II 33; PHILBY I 301.

2 Typisch ist dafür die Schlacht bei Ġerāb 1915, wo die den Āl Sa'ūd Heeresfolge leistenden 'Aġmān sein Lager plündern, als sie die Schlacht für ihn verloren glauben, PHILBY I 385.

3 Z. B. in Kuwēt, s. *Handbook of Arabia* I 289. Im vorislamischen Mekka übernahmen die regierenden großen Familien diese Rolle des Fürsten.

4 Außerhalb der *aijām*-Tradition heißt es immerhin: „Und al-Hārīḡ herrschte vierzig Jahre über Selbstherrschaft und Beduinen“ (*Mufaḍḍalijāt* 429, 8).

5 *Naqā'id* 420 pu.

6 MORITZ, *Arabien*, 30.

7 MORITZ, *Arabien*, 55.

Die feste Stütze der Kinda unter den Beduinen waren die Bakr, oder genauer die Ta'laba, wie OLINDER richtig gesehen hat; sie waren mit der Dynastie verschwägert. Die arabische Tradition betrachtet auch andere Stämme als den Kinda ständig unterworfen. Ihr zufolge setzte al-Ḥārīṯ seine Söhne über folgende Beduinenstämme: Ḥuḡr über Kināna und Asad, Ma'dīkarib über Qais 'Ailān, Schurahbīl über Bakr und ar-Ribāb, Salama über die B. Taghlib. In einige Gruppen der Tamīm-Stämme Zaid Manāt und Ḥanzāla teilten sich die beiden Brüder. Diese Nachricht ist jedoch nicht ursprüngliche Überlieferung, sondern gelehrte Deutung. Ihre Ausgangspunkte sind die *aijām*-Erzählung über Kulāb und der Bericht vom Tode des Ḥuḡr. Die Zuweisung der Asad und Kināna an Ḥuḡr deckt sich mit der Rolle, welche die beiden Stämme vor seiner Ermordung spielen. Und die Verteilung der Stämme unter Schurahbīl und Salama entspricht genau der Zusammensetzung der Heere der beiden Brüder in der Schlacht von Kulāb¹. Die arabische Tradition hat also aus diesen einmaligen Konstellationen auf ein dauerndes politisches Verhältnis geschlossen. Ich glaube nicht, daß sie damit recht hat. Ein Beduinenstamm ist kein Faktor, mit dem man über den Tag hinaus rechnen kann. Das zeigt die Geschichte der Reiche von Ḥāḡil und Rijād in den letzten 50 Jahren zur Genüge.

¹ Die summarische Zuweisung von Qais 'Ailān an Ma'dīkarib wird eine gelehrte Ergänzung sein. Qais 'Ailān — eine weit verzweigte genealogische Gruppe, zu der ein großer Teil der mittelarabischen Stämme gehörte — tritt als politische Einheit erst in der Umayyaden-Zeit auf.

STREIFZÜGE DURCH DAS MAGHRIBINISCHE RECHT.

VON

EDGAR PRÖBSTER (Neustadt Orla).

Das staatsbildende Prinzip des Mittelalters: die Stammessolidarität (*ʿaṣabīja*) und die Überordnung eines Stammes über die andern hat in Nordafrika nur unvollkommene Staatsgebilde geschaffen. Die bevorrechtigten *mahzen*-Stämme, mit deren Hilfe die jeweils herrschenden Dynastien die *raʿīja*-Stämme beherrschten, haben nur solange eine größere Aktionskraft, als der religiöse Anstrich der Dynastie, die sogenannte *ṣibḡa dīnīja* Ibn Ḥaldūn's, vorhält. Mit deren Verschwinden fallen die Stämme in den Aggregatzustand ihrer arabisch-berberischen Anarchie zurück, und es tritt neben das *bilād el-mahzen* ein mehr oder weniger ausgedehntes *bilād es-sība*, in dem sich die *ḡamāʿāt* der Stämme an die Stelle der Regierung setzen und die mohammedanische Rechtsordnung nicht mehr vom *mahzen* aufrecht erhalten wird. Für deren Aufrechterhaltung ist aber das Vorhandensein (*wuḡūd*) des *mahzen* Voraussetzung. *Al-huqūq tuʿtā wa tuʿaddā bi-wuḡūd maulānā* heißt es in den stereotypen Antworten des *mahzen* auf Reklamationsanfragen. Im *bilād es-sība* aber ist kein *mahzen* vorhanden (*mauḡūd*); in ihm besteht entweder *qillat el-ahkām*, oder es ist ein *balad ḡair maʿmūn lā taḡrī fihi-l-ahkām* oder *lā tanāluhu-l-ahkām*.

Das *bilād es-sība*, dessen berberische Gebiete von der französischen Protektoratsregierung z. T. eine gewisse Sonderstellung erhalten haben, ist keine vorübergehende Verfallerscheinung der marokkanischen 'Alawiden-Dynastie unserer Tage. Es hat in der Geschichte der inneren Wirren des Maghrib fast immer eine wichtige Rolle gespielt, und es fehlt nicht an *natwāzil* und *aḡwiba* der Muftis, die sich mit den dadurch aufgeworfenen Rechtsfragen beschäftigen. In dem von E. AMAR in Band 12 und 13 der *Archives marocaines* veröffentlichten Auszug aus dem *Miʿjār el-Wanšarīsī*'s wird eine im

Jahre 796/1394 an den Šēh Ibn 'Arafa (1310—1400) gerichtete Anfrage des Imām Abu-l-'Abbās Ahmed bezüglich der Beduinen im Mağrib el-ausaṭ, der Benī 'Āmir, der Sa'id Riāh, ed-Dailam und Suaid (von den Benī Hilāl), mitgeteilt, deren hier interessierende Stelle von AMAR so übersetzt wird: „La justice du Sultan ou de ses lieutenants ne peut les atteindre. Bien mieux, le Sultan est trop faible pour leur tenir tête, à plus forte raison pour les repousser. Au contraire, il est obligé d'user des ménagements envers eux, en leur faisant des dons et en leur abandonnant une partie du territoire, où ils substituent leurs gouverneurs à ceux du Sultan, qui cessent d'y percevoir les impôts et d'y rendre la justice“ Bd. 12, 295/6. In der Anfrage, die auch in den letzten, 11. Band des 1328 in Fes lithographierten *Mi'jār el-ğādīd el-ğāmi' el-mu'rib 'an fatāwī el-muta'ah-hirin min 'ulamā' el-mağrib* des Abū 'Isā el-Mehdī el-Wezzānī Aufnahme gefunden hat, wird unter Bezugnahme auf Aussprüche mālikitischer Autoritäten, insbesondere auf Mālik's „جلاهم احب الى“ *جلاهم احب الى*, weiter mitgeteilt, daß gegen die wegelagernden Beduinen der Ġihād erklärt und ihnen eine blutige Niederlage beigebracht wurde, was bei allen Gelehrten des Landes Mißfallen erregt habe. Ibn 'Arafa's Antwort beschränkte sich auf die Erklärung, daß eine Wiederholung der Zitate nicht nötig sei. Ausführlicher sind 6 marokkanische Fetwas (a. a. O. 271—275), die 1062/1651 eingeholt wurden. In ihnen werden die wegelagernden, bewaffneten, unbotmäßigen Beduinenstämme als *muḥāribīn*, Räuber, im technischen Sinne (*fī 'orf el-fuqahā'*) und ihre Niederwerfung und Bestrafung als notwendig bezeichnet.

Die Stellungnahme der Muftis ist verschieden, je nachdem es sich um Verwaltungs- oder Rechtsfragen handelt. Ibn Abī Zaid († 1399) und Abū 'Imrān († 1389) halten die Steuerverweigerung von Leuten, die dazu in der Lage sind, nicht für verwerflich (*Arch. maroc.* Bd. 13, 202). Man läßt sogar von dem Betrage der *zakāt* abziehen, was Beduinen — oder der Sultan — dem Steuerpflichtigen weggenommen haben (Bd. 12, 127 u. 132). Dagegen kann dem *hādīn*, der in Fes wohnt, ebensowenig zugemutet werden, die Überwachung der seiner Obhut anvertrauten Waisen (*hiḍāna*) bei deren Verwandten (*auliā'*) an einem Orte des *bilād es-siba* vorzunehmen, wie der Ehefrau die Reise mit ihrem Mann durch unsicheres Gebiet (s. *Ağwiba* des Moham-mad et-Tāudī b. eṭ-Ṭālib b. Sōda 14, Zl. 17 u. 4ff.). Die *hiḍāna*, die longa possessio, hat im *bilād es-siba* keine

Rechtsfolgen (s. *el-Mi'jār el-ğadīd* IX 366, 10). S. 26 behandelt b. Sōda eine der typischen *nawāzil* des *ğasb*. Es heißt da: „Ein Mann bepflanzte das Land anderer Leute rechtswidrig (*zulman*) und eigenmächtig (*ta'addijan*). Sie konnten ihn nicht hindern, weil ihn der Arm des Gesetzes nicht erreichte. Kann man bei seiner Vertreibung vom Lande zu ihm sagen: Reiß deine Pflanzung (*ğars*) heraus! Oder hat ihm der Grundeigentümer den Taxwert (*qīma*), den die Pflanzung in herausgerissenem Zustand hat, zu ersetzen? Antwort: Der Mann ist ein *ğāṣib*; denn er hat eigenmächtig gepflanzt ohne die Ermächtigung der Berechtigten, die ihn wegen der erwähnten Unbotmäßigkeit und Ohnmacht des Rechts weder hindern noch abwehren konnten. Ihm steht nur der Taxwert seiner Pflanzung als einer herausgerissenen Pflanzung zu, wenn der Eigentümer es will. Er kann ihm aber auch befehlen, die Pflanzung herauszureißen. Es heißt in der *Mudanwana*: Mālik sagte: 'Wenn jemand ein Stück Land usurpiert und darauf eine Pflanzung gepflanzt oder ein Haus gebaut hat, und dann verlangt der Eigentümer die Herausgabe (*istahagga*): dann wird zu dem Usurpator gesagt: Reiß die Wurzeln heraus und den Bau weg, wenn du davon einen Nutzen hast¹, — es sei denn, daß ihm der Grundeigentümer den Taxwert des Baus und der Wurzeln im weg- bzw. herausgerissenen Zustand geben will². Das steht ihm zu“.

¹ Text *manfa'a*, das später die technische Bedeutung einer eigentumsähnlichen Berechtigung (*dominium utile*) des gutgläubigen Besitzers an der Pflanzung und den Bauten erhielt, die er auf fremdem Grund und Boden — *milk*, *hubus* oder *bait el-māl*-Land — schuf.

² Das Zitat findet sich *Mudanwana el-kuḫrā*, *ğuz'* XIV 74 und lautet dort weiter: „Wenn der Usurpator aber davon keinen Nutzen hat, dann darf er nichts heraus- oder wegreißen. Ein solcher Nutzen liegt nicht vor, wenn er auf dem betreffenden Grund und Boden einen Graben zu einer Wasserstelle gegraben oder mit Erde einen Graben gestaut oder Getreidekeller ausgehoben hat. Dann steht ihm davon nichts zu; denn er kann es nicht mitnehmen“.

Der gutgläubige Schöpfer einer Pflanzung oder eines Baues auf fremdem Boden ist günstiger gestellt. Hat einer der Inhaber eines ungeteilten (*muṣā'*) Grundstücks nach Vornahme der Teilung auf seinem Stück eine Anlage (*'imāra*) oder Baulichkeit errichtet, so kann er, wenn er dies Stück einem Dritten als wirklichem Eigentümer herausgeben soll, von diesem Erstattung des Taxwerts seiner Anlage oder seines Baus verlangen oder das Grundstück durch Zahlung des Taxwerts des unbebauten Bodens (*barāhan*) erwerben; denn er ist = *'alā wağh eš-fuḫha* d. h. er hat die Vermutung der Gutgläubigkeit für sich (a. a. O. 214, Zl. 2—15). Das gleiche Recht hat der Käufer, der das von ihm bebaute Grundstück

Strittig ist, wem die Früchte gehören, die zur Zeit der Besitzentsetzung des *gāṣib* gerade anstehen (s. E. AMAR a. a. O. Bd. 13, S. 198). Grundsätzlich gehören sie dem gutgläubigen Besitzer.

Die Ausübung des wechselseitigen Retorsionsrechts, *kifāf*, unter Angehörigen unbotmäßiger Stämme gilt dagegen nicht als *gāṣib* und *ta'addin*. Es besteht darin, daß jemand, dem im Gebiete eines fremden Stammes ein Vermögensschaden zugefügt wurde, sich selbst Genugtuung verschafft. „Er kehrt in seinen Stamm zurück und wartet ab, bis sich da ein Verwandter oder Stammesgenosse des Täters einfindet, der stark genug ist, um sich am Täter oder dessen Verwandten schadlos zu halten. Dem nimmt er weg, was ihm weggenommen wurde, und überläßt es ihm, sich bei dem Täter Genugtuung zu verschaffen. Danach verfährt die Praxis“ (*el-Mi'jār el-ġadid* IX 120, 6ff.). El-Wezzānī zitiert aus dem '*Amāl el-Fāṣī*' den Vers: *ولا يواخذ بذنب الغير * الا اذا سئدت به الذريعة* d. i. Niemand haftet für das Vergehen des andern, es sei denn, daß dadurch dem größeren Übel, im vorliegenden Falle der Stammesfehde, vorgebeugt wird.

vom nicht oder nicht allein berechtigten Eigentümer erworben hat, gegenüber dem Herausgabeanspruch des wirklichen Eigentümers oder der Geltendmachung des Vorkaufsrechts (*ṣuf'a*) durch einen Miteigentümer. Wegen der nochmaligen Zahlung des Grundstückswerts hat er ein Rückgriffsrecht (*marġa'*) gegen seinen Verkäufer. Kommt zwischen dem Käufer und dem *mustahiqq* bzw. dem *ṣafī'* eine Einigung nicht zustande, so entsteht ein Gesellschaftsverhältnis, an dem der Käufer mit dem Wert seiner Anlage, der Eigentümer mit dem Wert des Grund und Bodens teilnimmt (a. a. O. S. 75—77).

Hat der Eigentümer eines Gartengrundstücks (*arṣa*) jemandem die Erlaubnis gegeben, darauf einen Bau (*nagḍ*) zu errichten und dort ohne Bestimmung der Zeitdauer zu wohnen, so kann er ihn nicht nach Vollendung des Baus heraussetzen, sondern erst nach Ablauf einer der Höhe der Baukosten entsprechenden Wohnzeit. Der Grundeigentümer, nicht der Hersteller des Baus kann wählen (*muḥaijar*), ob er die Kosten der Herstellung übernehmen oder den Hersteller zum Wegreißen auffordern will. Das gleiche Wahlrecht steht ihm zu, wenn er von zwei Teilhabern, die den Bau gemeinschaftlich hergestellt haben, den einen heraussetzen will, und wenn der Bau teilbar ist. Bei Unteilbarkeit des Baus verständigen sich die Teilhaber über den Wert des Anteils des Auszüglers. Bei dessen Verkauf hat der andere Teilhaber ein Vorkaufsrecht (a. a. O. S. 219, 13 bis 220, 16).

Das ist der Anhalt, an den der *'orf* der *manṣa'a*-Rechte von den maghribinischen Muftis, den echten Abkömmlingen der von JUVENAL (*Saturae* VII 143/4) die *nutricula caudicorum* genannten Africa, angeknüpft wird. Wegen der Entwicklung bis Wanṣarīs s. E. AMAR a. a. O. Bd. 13, S. 293—303.

El-Māwerdī berichtet in seinen *Aḥkām es-sultānīja* (ed. M. ENGER, Bonn 1853, S. 133), daß aus Anlaß der Schädigung eines Jemeniten in Mekka noch vor dem Auftreten des Propheten die Häuptlinge der Unterabteilungen von Quraiš über das *رد المظالم* und eine Verständigung getroffen hätten. Auch im Mağrib hat sich dies Bedürfnis fühlbar gemacht. Aus ihm entstand die Institution des *mohakkam*. Mit ihr beschäftigt sich die nachstehende *nāzila* in Ibn Sōda's *Ağwiba* (S. 118, 22), die auch in den *Mi'jār el-ğadīd* Bd. IX 108, 19ff. aufgenommen wurde. Sie lautet:

(وسئل) عن قري لا قاضى بها وفيها محكمون يترافع لمن وقع عليه التراضى منهم فهل يكون حكم الترافع لهم كالقضات (!) فينبغى الترافع للمتعدد بالبلد ويكون القول للطالب مع التعدد كما اذا تعددوا بمجلس واستووا قربا وبهذا اقتى بعض شيوخنا او لا يكون حكمهم كالقضات لان التحكيم انما يكون بالتراضى كما هو معروف وعليه فما الحكم عند التنازع فيمن يقع عنده الترافع مع اتعاد من يصاح تحكيمه بالبلد او خارجه او تعدده فأفيدونا في ذلك بنص جلى (فاجاب) واما مسئلة التحكيم فلا شك ان امر المحكم اضعف من القاضى لما تقرّر من الخلاف في الرجوع عنه بعد التراضى ففى ابن عرفة رجوع احدهما بعد حكمه لغو ابن رشد اتفاقا وقبله فيه طرق وكرها ولاكن حيث لم يكن في البلد ولا امكن وليس ثم الا المحكمون تعين للضرورة لحاقهم بحكم القضات.

Frage: „Wenn es in Ortschaften keinen Qādī, wohl aber Mohakkamīn gibt, von denen man bei dem Klage führt, auf den man sich geeinigt hat, ist dann die Entscheidung des bei ihnen angebrachten Streits der der Qādīs gleich? Wenn es nur einen [Schiedsrichter] gibt, ist dann bei ihm die Anbringung des Streits erforderlich? Gibt es mehrere, gilt dann bei gleicher Nähe die Ansicht des Klägers (*et-tālib* = *tālib el-ḥaqq*) wie im Gerichtssaal, wenn es dort mehrere (Qādīs) gibt? So äußert sich einer unserer Šechs gutachtlich. Oder ist ihre Entscheidung nicht gleich der der Qādīs, weil die Bestellung zum Schiedsrichter bekanntlich nur im gegenseitigen Einverständnis erfolgt? Wie ist zu entscheiden, wenn über den, bei dem Klage geführt werden soll, Streit besteht, und wenn es im Lande oder außerhalb nur einen ordentlichen Schiedsrichter oder mehrere gibt? Teilt uns einen klaren Text mit!“ — Antwort: „Es besteht

kein Zweifel, daß die Stellung der Mohakkamīn schwächer ist als die der Qādīs wegen der bestehenden Meinungsverschiedenheit bezüglich der [Zulässigkeit] des Widerrufs nach [dem Zustandekommen] des Schiedsvertrags. Nach Ibn 'Arafa [† 1400] ist die [Zulassung] des Rücktritts nach dem Schiedsspruch ein Flüchtigkeitsfehler. Nach Ibn Rušd [† 1126] besteht darüber Einigkeit, daß er vor dem Schiedsspruch zulässig ist. Es gab darüber [verschiedene] Lehrmeinungen, die er erwähnt hat. Da sich indes in dem Lande überhaupt nur Mohakkamīn finden, ist es mit Rücksicht auf die Notwendigkeit angezeigt, sie an das Regime der Qādīs anzuhängen (d. h. sie nach Analogie der Qādīs zu behandeln¹)“.

Nach der *Mudawwana* (XII, 146, 23) ist die Bestellung eines Schiedsrichters durch die Streitteile zulässig; der Qādī hat seine Entscheidung (*qaḍā'*) zu vollstrecken (*jumḍī*) und darf sie nur zurückweisen, wenn sie offenbar ungerecht ist. Sīdī Ḥalīl's *Mohtaṣar*², den IBN SŌDA als den *matn* schlechthin bezeichnet, läßt den Schiedsspruch bei Vermögensstreitigkeiten und Körperverletzungen zu (VII 145, 8). Er ist dagegen nicht zulässig, wenn es sich um Vermögensfragen der Waisen, um die Verhängung der *ḥadd*-Strafen, um die Regelung des *qīṣāṣ* wegen Totschlags, um *ṭalāq*, *li'ān*, *nasab*, *walā'*, *'itq*, ferner um Vermächtnis (*waṣīja*), um die Stiftung für die Nachkommen (*ḥubus mu'aqqib*), die Mündigkeitserklärung des Minderjährigen (*tarṣīd*), die Entmündigung (*taṣfīh*) und um den Abwesenden³ betreffende Fragen handelt. 'Adawī meint, daß auch der *ta'dīl* und der *taḡrīh*, die Prüfung und Unbescholtenheits- bzw. Bescholtenheitserklärung des Zeugen, hierher gehöre (zu VII 138, Z. 3). Im *Kitāb el-'Amalijāt el-'āmma* (Tunis 1290) des Abū 'Abdallāh Moḥammed b. Abi-l-Qāsem b. Moḥammed b. 'Abd el-Ġelīl es-Siġilmāsī S. 403, 10 wird auch das *taṣḡīl*, der Feststellungsvermerk unter Urkunde und Urteil, hierher gerechnet. Zur Begründung jener in Band VII 145, 19 ff. und V 299, 10 ff. des *Mohtaṣar* entwickelten Unterscheidung wird angeführt, daß der Schiedsrichter nur darüber entscheiden könne, was beide Streitteile allein

1 Zum Ausdruck vgl. ... *حُكْمُهُ حُكْمُهُ* „er ist so zu beurteilen wie“, s. *Aḡwiba* 38, 21; en-Nāṣirī, *Kitāb el-Istiqṣā'* IV 266, 27 u. a.

2 Ich zitiere nach el-Ḥaraṣī's Kommentar mit der Glosse des 'Adawī, gedruckt Būlāq 1317.

3 Den *ḡā'ib* d. i. den Abwesenden, dessen Wohnort bekannt ist, zum Unterschied von dem Verschollenen (*maḡḡūb*); s. a. a. O. IV 149.

angehe. Bei den oben genannten Materien aber handele es sich teils um göttliches, teils um menschliches Recht Dritter, z. B. beim *li'ān* um die Frage der Abstammung der Kinder. Ebenso der *Mi'jār el-ḡadīd* Bd. IX 55, 6. Indes wird die Entscheidung des Moḥakkam auch über diese Fragen vollzogen (*jamḏī*), wenn sie dem Gesetz gemäß (*ṣawāb*) ist. Hat er aber eine *ḥadd*-Strafe oder die Vergeltung wegen Totschlags vollstreckt, so wird er in Ordnungsstrafe genommen (*ju'addab*), weil er in die Vollstreckungsbefugnisse des Imām eingegriffen hat¹. Seine Stellung ähnelt der des Ḥalīfa, den der Qāḏī, wenn es seine Bestallungsurkunde (*ʿaqd et-tawlija*) oder der *ʿorf* zuläßt, in einer entfernten Gegend seines Bezirks bestellt (*istahlaṣa*), manchmal mit der ausdrücklichen Beschränkung auf das *faṣl ed-da'āwī*. Nur werden dessen Entscheidungen vom Qāḏī, der ihn bestellt hat, ausgeführt (VII 143, 20).

Dem Anfragenden hat anscheinend die Formel Sīdī Ḥalīl's (VII 145, 2) vorgeschwebt: والقول للطالب ثم من سبق رسوله والا أقرع, die el-Haraṣī so erklärt: Wenn von den beiden Parteien die eine bei diesem, die andere bei jenem Qāḏī klagen will, dann gibt die Ansicht des Klägers den Ausschlag. Sind beide Parteien gleichzeitig Kläger, so ist der Qāḏī zuständig, dessen Bote zuerst beim Gegner eintrifft. Anderenfalls wird gelost.

Zum Schiedsrichter kann bestellt werden: der im Vollbesitz seiner Geisteskräfte befindliche Volljährige (*bālīḡ mumaijjiz*), der weder ungläubig noch blöde² ist, und gegen den kein Ablehnungsgrund wegen Gegnerschaft vorliegt. Ob die Einigung der Streitteile über die Bestellung des Schiedsrichters bis zur Fällung des Schiedspruchs vorhalten müsse, oder ob der einen oder beiden Parteien vorher ein Rücktrittsrecht zustehe, darüber sind nach Sīdī Ḥalīl (VII 151, 9) die Meinungen geteilt. El-Haraṣī hält die Fortdauer für notwendig; denn er sagt, bezüglich des Qāḏī sei sie nicht erforderlich, weil das Richteramt die Bekanntgabe der Entscheidung des Šar' im Wege des Zwangs sei, während die Bestellung zum Schieds-

¹ *el-Moḥtaṣar* VII 146, 5: *li-iftijātiki 'alā-l-'imām fi-l-istifā'*.

² Die *ḡahl* des Moḥakkam *ḡāhil* ist von anderer Art als die des Qāḏī *ḡāhil*. Der Schiedsspruch jenes wird nicht zugelassen, auch wenn er 'Ulamā' zu Rate gezogen hat, während das nach Befragung der 'Ulamā' zustandegekommene Urteil des Qāḏī *ḡāhil* d. i. des *mugallid* nach Überprüfung (*ta'aqqub*) vollstreckt wird. Indes gibt es auch den *ḡāhil*, der vom Qāḏī-Amt ausgeschlossen ist (VII, 141, 9).

richter auf der Wahl der Parteien beruhe. Jedenfalls besteht darüber Einigkeit, daß nach der Fällung des Schiedsspruchs, bzw. nach dessen Vollstreckbarkeitserklärung (*Sahnūn*) ein Rücktritt der Parteien ausgeschlossen ist; vgl. *el-Mi'jār el-ġadīd* IX 70, 18ff. Der Rücktritt ist also vorher zulässig, s. a. a. O. IX 90—93 und die auf das *Durr en-naḥīr* gestützte Entscheidung des Tribunal Viziriel vom 12. V. 1917 in L. MILLIOT, *Recueil de Jurisprudence Chérifienne* 1920, Bd. I, 180. Es fehlt auch nicht an Parallelen zwischen Qāḍī und Moḥakkam. Dieser darf eben so wenig wie jener nach seiner Absetzung ein Zeugnis über seine Entscheidung ablegen. Der Moḥakkam ist mit dem Augenblick der Erledigung der Angelegenheit seines Amts enthoben (*el-Mi'jār el-ġadīd* IX 26, 11; *el-Moḥtaṣar* VII 144, 17). Gegen den Ḥākim, wie gegen den Moḥakkam, die eine Entscheidung fällen, obwohl sie wissen, daß das Zeugnis, auf das sie sich stützen, falsch ist, besteht ein Anspruch auf Vergeltung (VII 222, 30 und 'Adawī ebenda, Z. 27). Die wichtigste Analogie ist aber die, die Ibn Sōda am Schlusse seines Gutachtens betreffs der Ortschaften ohne Qāḍī aufgestellt hat. Man kann damit vergleichen das Recht, sich an die *ġamā'at el-muslimīn* zu wenden, das der *zaḡat el-mafqūd*, die sich vergeblich an Qāḍī, Wālī und Wālī el-mā' gewandt hat, ebenso zusteht, wie dem *ḥālīf*, der geschworen hat, eine Schuld binnen einer bestimmten Frist zu zahlen, und weder den Gläubiger noch dessen Vertreter noch einen gerechten Ḥākim findet (a. a. O. III 84 und IV 149).

Die Hauptschwierigkeit, auf die die Verwendung des Moḥakkam als Qāḍī-Ersatz stößt, besteht darin, daß der Moḥakkam von der obsiegenden Partei, der Qāḍī aus dem *bait el-māl* zu bezahlen ist. Diese Schwierigkeit wird dadurch umgangen, daß die Stammes-Ġamā'a von sich aus jemand als Schlichter bestellt und dessen Unterhaltskosten auf die Stammesgenossen umlegt. Die Entscheidungen eines solchen Moḥakkam sind — mangels eines vom Sultan ernannten Qāḍis — gültig und werden wie die Entscheidungen eines Qāḍī behandelt (*el-Mi'jār el-ġadīd* IX 36, 10—37, 8). Das Gleiche gilt von der Entscheidung des Qāḍī, den der *qā'id el-balad* bestellt hat (a. a. O. 55, 8ff.). „Wer nicht vom Imām bestellt ist, obwohl er einem Imām gehorcht und dessen Bestallung unschwer einholen kann, der hat — nach Abu-l-Faḍl 'Ijād b. Mūsā † 544/1149 — nur über das zu entscheiden, worüber sich die Parteien vor ihm einigten und ihn zum Schiedsrichter machten, solange sie nicht wegen eines

Zwistes vor der Vollstreckung widerriefen“. El-Wazzānī bemerkt dazu: „Wen der Imām nicht bestellt hat, obwohl er vorhanden ist, der hat die Zuständigkeit eines Mohakkam, nicht die eines Qādis“. Er beruft sich auf el-Māwerdī (a. a. O. 128, 8): „Wenn die Bewohner eines Gebiets, in dem sich kein Qādi findet, einen Qādi für sich bestellen, so ist dessen Bestellung ungültig, wenn der Imām vorhanden ist. Sie hat aber Gültigkeit, und seine Entscheidungen werden vollstreckt, wenn der Imām fehlt (*mafqud*). Kommt aber ein Imām dann wieder zur Macht, dann besteht nur mit seiner Erlaubnis die Zuständigkeit des Qādi weiter. Aber es wird nicht aufgehoben, was er vorher entschieden hatte“.

Aus Rücksichten auf die *darūra* hat man die Anforderungen nicht nur an den Rechtsprechenden, sondern auch an die Urkundspersonen (*udūl*) herabsetzen müssen. So hat Ibn Sōda in einem Falle, wo der Mann mit seiner Frau die Ehe vollzogen und vier Monate lang zusammen gelebt hatte, den von den Verwandten der Frau angetretenen Beweis, daß der eine der beiden berufsmäßigen Zeugen des Ehevertrags seine Eidespflicht wiederholt verletzt habe, nicht als Grund für die Ungültigkeitserklärung der Ehe angesehen. Er sagt (S. 12): „Der Anbringer hat erwähnt, daß der *šāhid*, dem das wiederholte Schwören und Nichthalten des Enthaltensamkeitseids (*halaf bil-harām wa-haniʾ*) vorgeworfen wird, derjenige ist, dem mit einem andern die Pflicht (*fard*) obliegt, über ihre Eheschließungen und sonstigen Rechtsgeschäfte Zeugnis abzulegen, und daß sich in ihrem Orte (*raʾ*, auch Teilstamm — *firqa* —) kein anderer finde¹). Ibn 'Abdel-Ġafūr (7. Jhdt. d. Fl.) sagte im *Istignā'*: 'Wenn es im Lande keine *udūl* gibt, dann begnügt man sich mit dem Bestmöglichen und mit dem, was man für diesen Zweck bestellt hat, bis sich ein besserer findet². Mit der frischen Bescholtenheit wird nichts gegen das Vorhandensein der Unbescholtenheit in der Vergangenheit bewiesen, wo das Zeugnis Gültigkeit hatte und beglaubigt wurde, ganz abgesehen davon, daß im vorliegenden Falle das Bekanntsein der Eheschließung zusammen

1. Auf dem Lande fungieren der Imām und andere Angestellte der Moschee (*mulāzimīn*) als *udūl*.

2. يكتفى بالأمثل وما قدموه لذلك حتى كان عندهم أمثل vgl. die analoge Bestimmung betr. den Durchschnittsqādi: والا فأمثل مقلد, *Mohtaṣar* VII 139, 13.

mit dem Zeitablauf genügt'. Der Sohn des Verfassers der *Tohfa*¹⁾ sagt: Im *kalām* der alten Meister (*mutaqaddimīn*) habe man nicht gewußt, daß bei der Eheschließung die Absicht hauptsächlich auf die Bekanntmachung (der Ehe) gerichtet sein müsse²⁾. Daher sagte IBN ŠĀSS († 1286 n. Chr.) in seinen *Ġawāhir*: 'Die Eheschließungen der Alten fanden nicht mit *šahāda* statt. Der Zweck des *ishād* (der Zuziehung von Zeugen) ist die öffentliche Bekanntmachung der Eheschließung, damit sie von der geheimen Ehe³⁾, der Unzucht, unterschieden werde. Der *ishād* wurde nur eingeführt, um die unter Ehegatten mögliche Meinungsverschiedenheit zu beheben und ihre Rechte festzustellen; und es verhält sich damit wie mit den anderen Rechten: die Beurkundung bei ihnen ist keine Šar'-Bedingung⁴⁾. Danach wurden die Eheschließungen der Šahāba vollzogen; sie fanden nie mit Beurkundung statt'. Man braucht sich in Fällen wie dem vorliegenden nicht wegen [des Geredes] der Masse zu beunruhigen; denn es ist höchst wahrscheinlich, daß er nur von Satanen mit Hilfe der Kommentare des *Mohtaṣar* (Text: *matn*) aufgeworfen wurde'.

Dem Schiedsspruch des Moḥakkam fehlt, was wir formelle und materielle Rechtskraft nennen. Aber mit dem Urteil des Qāḍi ist es nicht viel besser bestellt. Für uns besagt der Satz: *res judicata jus facit inter partes*, daß das formell rechtskräftige Urteil das Rechtsverhältnis unter den Parteien in der strittigen Sache dauernd und endgültig regelt. Den mālikitischen Juristen ist ein analoger Rechtssatz nicht unbekannt: *حكم الحاكم يرفع الخلاف* d. i. das Urteil des Richters behebt die Streitigkeit, nämlich *fi-n-nāzila el-mutanāza'a fihā bain el-ḥaṣmain* d. h. unter den Parteien in der strittigen Sache (*el-Mi'jār el-ḡadīd* IX 85, 2). Jener Rechtssatz erfährt aber eine beträchtliche Einschränkung durch den andern: *امر القاضى يحمل ابدا*

1 Text *ولد ظم ابن عاصم*, sonst gewöhnlich *التحفة* genannt.

2 *معظم انصراف القصد*

3 Nach a. a. O. S. 7, 9 stehen sich im *maḥkab* zwei Ansichten gegenüber. Nach der einen ist die geheime Ehe die, deren Geheimhaltung sich die Ehegatten gegenseitig empfohlen haben, auch wenn sie mit Zeugendokument (*baijina*) abgeschlossen wurde. Nach der anderen ist sie die Ehe, die ohne *baijina* abgeschlossen wurde. Dort wird auch der von einigen *ṭuruq* beachtete *ḥadīṭ*: *لا نكاح الا ببينة* behandelt.

4 *ولا يشترط الشهادة فيها شرعاً*

على التصحيح والحق حتى يتبين الخطأ والجور d. i. die Entscheidung des Qādī hat immer die Vermutung der Richtigkeit und des Rechts für sich, solange nicht dargetan wird, daß sie unrichtig oder ungerecht ist (a. a. O. IX 116, 4). Im *Moḥtaṣar* Sidī Ḥalīl's (VII 162, 27) werden drei Arten richterlicher Entscheidungen angeführt: die des ungerechten Qādī, die nicht vollstreckt wird; die des Qādī *ḡāhil* d. i. des 'āmmī oder *muqallid*, des gewöhnlichen Durchschnittsqādīs, die nur dann vollstreckt wird, wenn sie den Rat der 'Ulamā' beherzigt und in der Hinsicht eine Überprüfung erfahren hat; und schließlich die Entscheidung des gerechten Qādī, der ein 'ālim oder *muḡtahid* ist, die ohne Überprüfung vollstreckt wird. Diese Grundsätze werden ergänzt durch die Bestimmung: aufgehoben wird mit Angabe des Grundes, was dem *qāḡḡ* (d. i. Qoran und Sunna) und dem klaren *qijās* widerspricht¹). Nach den einen wird in der Hinsicht auch die Entscheidung des gerechten und gelehrten Qādī überprüft, wenn er abgesetzt oder verstorben ist. Nach den andern wird auch von der Entscheidung des ungerechten Qādī das vollstreckt, was Rechtens ist. Die Dreiteilung findet sich — mit Verwerfung der ordnungsgemäßen Entscheidung des ungerechten Qādī — noch in der *Lāmija* des 'Alī b. Qāsim et-Tuḡībī, genannt Zaqqāq († 1506); vgl. MERAD BEN ALI OULD ABDELQADER, *La Lamia ou Zaqqaqia*, Casablanca 1927, S. 28 vs. 172. Aber wichtiger ist die etwa seit der Mitte des 14. Jahrhunderts aufkommende Unterscheidung zwischen den mit der absoluten und der relativen Gabe der Rechtsauslegung und Rechtsschöpfung begabten Legisten (den *ahl el-iḡtihad el-muṣlaq wal-muqaijad*) einer- und den zeitgenössischen Qādīs andererseits und der Grundsatz, daß von den Entscheidungen dieser letzteren nur das als gültig angenommen wird, was mit dem *rāḡih* oder dem *maṣhūr* übereinstimmt, oder was Gerichtspraxis ist. „Das ist zwingendes Recht (*el-haqq el-muta'ajjin*), von dem es kein Abweichen gibt“. Den *maṣhūr* definiert Ibn Sōda (a. a. O. 52, 22) als das, was der Lehre der *Mudawwana* und dem vom Verfasser des *Mi'jār* u. a. überlieferten *kalām* des Abu-l-Faḍl Qāsim b. Sa'id b. Mohammed el-'Oqbānī († 830/1426) nicht widerspricht.

Der Verfasser des *Neuen Mi'jār* bezeichnet (XI 160, 8) als die vier *ummahāt el-kibār fi-l-fiqh el-mu'tamad 'alaihā 'inda-l-mālikīja*:

¹ El-Haraṣī fügt den *iḡmā'* ausdrücklich hinzu. Ibn Ruṣd (*Muqaddima* I 14) zählt sie alle vier auf.

die *Mudawwana* in dem von Ibn Abī Zaid's Schüler Abū Sa'īd Ḥalaf b. Abi-l-Qāsim el-Azdī el-Berādī'i verfaßten Auszug, genannt *et-Taḥḍīb*; die *Mauwāzīja* von Aṣḥaḡ's Schüler Abū 'Abdallāh Moḥammed b. Ibrāhīm b. el-Mauwāz († 281/894); die *Wāḍiḥa* des Abū Marwān 'Abdelmalik¹⁾ b. Ḥabīb es-Sulamī († 238/853), eines Schülers der „beiden Brüder“ Muṭarrif und Ibn el-Māḡišūn († etwa 214/829); und die *'Otbīja*, auch *Mustaḥraḡa* genannt, des Moḥammed b. Ahmed el-'Otbī († 255/869), eines Schülers des Qādī Saḥnūn († 240/854), zu der Ibn Ruṣd seinen Kommentar *el-Bajān wat-taḥṣīl* schrieb. Von anderen Werken, auf die man sich stützt, führt er an: die *Aḥkām* des Ibn Sahl († 486/1093), die *Matīṭīja* des Abu-l-Ḥasan 'Alī b. Ibrāhīm el-Anṣārī el-Matīṭī († 575/1179) und die Auszüge aus beiden Werken; ferner: die *Tabṣīra* des Ibn Farḥūn († 799/1397), die Kommentare zum Ibn el-Ḥāḡib († 646/1248), d. i. u. a. der *Tauḍīḥ* Sidi Ḥalīl's, el-Qalaṣānī's († 863/1459) Kommentar zur *Risāla* des Ibn Abī Zaid und den *Dīwān* des Ibn 'Arafa († 803/1400). Als zuverlässige Kommentare zum *Muḥtaṣar* Sidi Ḥalīl's werden bezeichnet: die von Ibn Marzūq († 842/1438), Ibn Fā'ida ez-Zuwāwī, einem Schüler Ibn Marzūq's, und von el-Ḥattāb († 953/1546), der große und kleine Kommentar von el-Mauwāq († 897/1492) und von Schēch Aḥlūlū, der größte Teil der Kommentare des Tāḡeddīn Bahrām († 805/1402) und der des Sālim es-Sanhūrī († 1011/1602) mit Einschränkungen. Beanstandet werden der mittlere und kleine Kommentar des 'Alī el-Uḡhūrī († 1066/1656) und die seiner Schüler 'Abd el-Bāqī ez-Zurqānī († 1099/1688), Ibrāhīm eš-Šabraḡī († 1106/1694) und Moḥammed el-Ḥaraṣī († 1101/1689). „Der Lernende soll ez-Zurqānī's Kommentar, der viel Gutes enthält, nicht aufgeben, ihm aber auch wegen seiner vielen Irrtümer nicht in allem folgen“. Der dem Tatā'i († 942/1535) zugeschriebene kleine Kommentar soll erst nach seinem Tode entstanden sein. Die Glossen des Ibn Ḡāzī († 919/1513), des Ahmed Bābā et-Timbuktī († 1036/1627), des Muṣṭafā er-Ramāṣī und et-Taḥīḡī werden als zuverlässig bezeichnet. Von den Büchern der Praxis, auf die man sich stützen kann, werden nur angeführt: das *Durr en-naḡīr* des Ibrāhīm b. Hilāl el-Filālī, Schülers des Qaurī, zu den *Aḡwiba* des Abu-l-Ḥasan eš-Šuḡair († 719/1319), die *Nawāzil* des Ibrāhīm b.

¹⁾ el-Wezzānī hat fälschlich Moḥammed. — Wegen 'Abdelmalik s. *Enzyklopädie des Islam* s. v. Ibn Ḥabīb; BROCKELMANN, *Geschichte der arab. Lit.* I. 177. *Islamica*, Oct. 1927.

Hilāl, die *Durar el-maknūna fī Nawāzil Māsūna* des Abū 'Imrān Mūsā b. 'Isā el-Māzūnī († 791/1389) und der *Mi'jār* des Wanšarīsī, „die reichste *nawāzil*-Sammlung, die aber auch eine Anzahl schwacher Fetwas enthält. Unter den von Abu-l-Mehdī 'Isā es-Siğistānī († 1062/1651) verfaßten *Nawāzil* finden sich auch einige ungenaue Gutachten (*muğmila*)“. Die von einem Tālib der Nāširīja veranstaltete Sammlung der *Ağwiba en-Nāširīja* wird abgelehnt und von neuen *nawāzil* die Zusammenstellung des in Mekka verstorbenen Moḥammed el-Wazrīzī empfohlen. Nach dem Vorgang von Ibrāhīm b. Hilāl und el-Qaurī († 872/1467) werden die *Nawāzil* des Ibn Saḥnūn, *et-Taqrīb wat-tabjīn* des Ibn Abī Zaid, die *Ağwibat* el-Qarwījīn, die *Aḥkām* des Ibn ez-Zaijāt und *ed-Dalā'il wal-aḍḍād* des Abū 'Imrān und nach dem Vorgang des Schēch Zarrūq (in der Einleitung zu seinem *Risāla*-Kommentar) die dem Ġazūlī und dem Imām der Qarwījīn-Moschee Jūsuf b. 'Omar zugeschriebenen Werke als Fälschungen bezeichnet. „El-Ġazūlī und Ibn 'Omar haben nichts geschrieben. Es handelt sich nur um Kolleghefte ihrer Schüler, die eine Anleitung, aber keine Stütze sind. Wer danach ein Fetwa abgibt, wird bestraft“ (*el-Mi'jār el-ğadīd* XI 227—229).

Der *mašhūr*, die allgemein vertretene Ansicht, deren Stärke auf dem Ansehen ihres Begründers beruht, hat gegenüber dem *šādḍ*, der vereinzelt dastehenden Ansicht, Beweiskraft. Aber nicht selten stehen sich zwei oder mehrere Ansichten gegenüber, von denen jede behauptet, der *mašhūr* zu sein. Und dann gilt es, das *tarğīh*, die Wahl des *rāğih*, der vorwiegenden Ansicht (opp. *da'if*) vorzunehmen, wozu der Durchschnittsjurist nicht befugt ist. Die Stärke des *rāğih* beruht auf der Stärke der Argumentation, ohne Rücksicht auf den Vertreter der Ansicht. Sind die Ansichten gleichstark (*mutasāwijānī*) und kein *tarğīh* möglich, dann soll sich der Richter der Entscheidung enthalten und zum Vergleich raten (a. a. O. IX 100, 11 ff.). Aber das Bedürfnis des Lebens nach einer stabileren Grundlage der Rechtsprechung war stärker als die Prinzipien der *fukahā'*. Dem *mašhūr* entstand in dem '*amal*', dem Gerichtsgebrauch, ein Rivale. Ja das '*amal*' erhielt sogar den Vorrang vor dem *mašhūr*. Es-Siğilmāsī macht darüber in der Einleitung zu den '*Amaliyāt el-'amma* (S. 6) folgende Bemerkungen: „Ibn Farḥūn sagt in seiner *Tabṣira*: 'Oft findet sich in den Büchern der *muwaṭṭiqīn* die Formel: danach verfährt die Praxis. Und die Texte der Späteren sind sich darüber einig, daß die Ansicht, nach der

das *'amal* verfährt, zu dem gehört, dem man den Vorzug gibt'. Gemeint ist mit dem *'amal* die Ansicht, nach der die Meister entscheiden, und die fortgesetzte Übung dieser Entscheidungsart. Schēch Moṣṭafā sagte in seiner Glosse zum Schlusse des Abschnittes über das *qaḍā'* und nach ihm el-Uḡhūrī am Schlusse des Abschnitts über den *faḷas*: 'Zu entscheiden ist nach der von den Richtern befolgten Praxis'. Wenn die Ansicht, nach der verfahren wird, in der Praxis vorherrscht, darf weder der Qāḍī noch der Muftī von ihr zu einer anderen abweichen, nicht einmal zum *maṣhūr*. 'Isā el-Ġistānī (gemeint es-Siġistānī, auch Seġtānī genannt, Qāḍī el-Ġamā'a d. i. el-Qoḍāt in Marrakesch) sagte in seinen *Nawāzil*: 'Wenn dir klar ist, daß ein Gerichtsgebrauch vorliegt, so hast du danach zu entscheiden; die Zuwiderhandlung gegen den Gerichtsgebrauch wäre Auflehnung und Aufruhr'. In den Fragen über Ehesachen des *Durr en-naṭīr* wird unter Berufung auf Abu-l-Ḥasan (es-Ṣuġair), im *Mi'jār* unter Berufung auf 'Abdallāh el-'Abdūsī († 849/1445) gesagt, daß der mālikitische Qāḍī nur nach dem *maṣhūr* oder dem *'amal* zu entscheiden hat. Die Anknüpfung mit *و* weist darauf hin, daß nach dem *maṣhūr* zu entscheiden ist, sofern das *'amal* nicht anders verfährt. Und wenn das *'amal* einer vereinzelt dastehenden Ansicht folgt, so wird danach entschieden, ohne den *maṣhūr* zu berücksichtigen. Nach der Ansicht Mohammed el-Maġġāṣī's (unter Mūlai er-Reṣīd — 1664 bis 1672 — Qāḍī von Fes) begründet das Abweichen des Qāḍī vom *'amal* seines Landes einen Argwohn, der die Gültigkeit seiner Entscheidung in Frage stellt (*rība qāḍiḥa*); indes beschränke sich die Anwendung des *'amal* auf das, was feststehe, sonst folge man dem *maṣhūr*. Der für das Šar' beachtliche Gerichtsgebrauch muß die drei Bedingungen erfüllen, auf die Schēch Abū 'Abdallāh Moḥammed b. Aḥmed Maijāra († 1072/1661) in seinem Kommentar zur *Lāmīja* des Zaqqāq hingewiesen hat: er muß auf vorbildliche 'Ulamā' zurückgehen, durch das Zeugnis von 'Uḍūl, die in Rechtsfragen Vertrauen verdienen, beglaubigt sein und sich nach den Regeln des Šar' richten, auch wenn er einer alleinstehenden Ansicht folgt. Den Ausgangspunkt für das Verfahren nach einer alleinstehenden Ansicht (*šāḍḍ*) unter Nichtbeachtung des *maṣhūr* bildet das Sichstützen auf die bevorzugten Ansichten der späteren Meister des *maḏhab* und auf ihr Fürrichtighalten gewisser Ansichten und Überlieferungen, wie vom Sohn des Verfassers der *Tuhfa* in seinem Kommentar zum Lehrgedicht seines Vaters aus-

geführt ist. Seine Veranlassung sind der Wechsel des 'orf, die Einführung einer Verbesserung oder die Behebung eines Nachteils. Das 'amal steht mit der Ursache, durch die es veranlaßt ist, in Zusammenhang. Es ist daher in den verschiedenen Ländern verschieden und wechselt in dem Lande selbst mit dem Anbruch einer neuen Zeit¹¹. — Es-Sigilmāsi lebte in der 2. Hälfte des 18. Jhdts.

Die Prüfung, ob die Entscheidungen des Qādī dem 'amal oder dem mašhūr entsprechen, wird nicht nur nach seiner Absetzung oder seinem Tode durch seinen Amtsnachfolger vorgenommen, der teils von Amtswegen (*qabla t-taḡallumi ilaihi*) teils auf Antrag der Parteien (*inda taḡallumi arbāb ed-da'wā*) eingreifen kann. Sie wird den Parteien auch im Laufe des Rechtsstreits durch die uneingeschränkte Gewährung des *i'dār* ermöglicht, d. i. die mit der Frage *أَبْقَيْتَ لَكَ حُجَّةً* vom Qādī an die Partei gerichtete Aufforderung, die von der Gegenseite vorgebrachten Beweismittel durch Vorlegung ihrer Verteidigungsmittel zu entkräften. Zu dem Zwecke wird von allen Angriffs- und Verteidigungsmitteln des einen, die für den anderen Teil von Interesse sind, diesem Abschrift erteilt. Aber *bi-lā naql* — wie die *Lāmīja* a. a. O. vs. 142 sagt — d. h. ohne die Formalien der Beurkundung, ohne die Schnörkel der 'Adlain. In der Erteilung der Abschrift liegt die Aufforderung zum *i'dār*. Trotz der Feststellung in Wanšarīs's *Mi'jār* (angeführt el-Mi'jār el-ḡadīd IX 61, 2): „Der *i'dār* gegen das Urteil ist notwendig; es ist ohne ihn nicht vollständig, kein Urteil“ war es indeß strittig, ob dem Unterlegenen von dem Urteil Abschrift zu erteilen sei. Moḥammed b. 'Abd eš-Šādiq el-Farḡī ed-Dukkālī, Verfasser eines Kommentars zum *Moḥtaṣar Sīdī Ḥalīl's* und Schüler des 'Alī b. Reḥḥāl († 1140/1727), ist gegen diese Erteilung, wenn im Laufe des Rechtsstreits der *i'dār* stattgefunden hat, die Ausschußfrist (*talawwum*) für das Vorbringen weiterer Beweismittel abgelaufen und die Unfähigkeit der Partei zur Führung des Gegenbeweises (*ta'ḡis*) festgestellt ist. „Denn das wäre eine Aufforderung, gegen den Qādī selbst Angriffsmittel vorzubringen. Der *i'dār* wegen des Qādīs oder wegen der Vorgänge in seinem *maḡlis* ist aber unzulässig“. Er meint, damit wäre der Schikane Tür und Tor geöffnet. Der Unterlegene könne eine 2., eine 3. Abschrift verlangen und Beweismittel nachbringen, mit denen er gemäß dem 'amal durch

¹¹ Anspielung auf den angeblichen Hadīḡ: *الأحكام تتبدل بالزمنة والامكنة*.

Fristablauf ausgeschlossen wurde. Die Entscheidung der Qāḍis würde sowieso durch ihre Amtsnachfolger nachgeprüft und beim Vorliegen von Verletzungen des *qāṭi*¹ aufgehoben. Auf den Einwand, daß infolge der Nichterteilung der Urteilsabschrift auch ungerechte Urteile vollstreckt werden könnten, erwidert er: „Die Qāḍis unserer Zeit sind Qāḍis. Vollkommene Unbescholtenheit und Rechtskenntnis ist nicht Bedingung, sondern Unbescholtenheit und Rechtskenntnis entsprechend ihrer Zeit. Sonst gäbe es überhaupt keine Šar'-Entscheidungen. Unbescholtenheit und Rechtskenntnis der Šahāba waren größer als die der folgenden Generationen. Jedes Zeitalter wählt seine Unbescholtenen“.

Ibn Soda, der früher Ibn 'Abd eš-Šādiq's Ansicht teilte, ist später in seinem Kommentar zur *Tuhfa*¹ und in dem Gutachten S. 121 seiner *Ağwiba* (= *el-Mi'jār el-ğadīd* IX 39, 3) für die Notwendigkeit der Erteilung der Urteilsabschrift eingetreten. Er sagt: „Sie ist, wenn Allah will, klares Recht. Zu denen, die dieser Ansicht sind, gehört Ibn Rušd in seinen *Ağwiba*, wo es in Frage und Antwort heißt: 'Wie steht es, wenn sie von ihnen Abschrift des *tasğil* des Hākim verlangen, um das Wasser von diesem Wege abzuschneiden? Ist ihnen deren Entnahme und Einsicht erlaubt? Er antwortet: Ihnen steht die Entnahme der Abschrift² des *tasğil* zu, um damit Klage gegen sie zu erheben. Bei Allah!' Das ist keine Aufforderung, Beweismittel gegen die 'adāla des Qāḍi vorzulegen; denn die Leute der Rechtsprechung sind 'adl; sondern [erfolgt] wegen der Möglichkeit einer Nachlässigkeit oder eines Versehens u. a. Manchmal eilt die Feder voraus, und manchmal gleitet der Fuß aus. Darum wird das Urteil und seine Begründung nachgeprüft. Ist es rechtsgültig und den Texten und den sonstigen Erfordernissen der Urteile entsprechend, wird es vollzogen, sonst aufgehoben. Es sagen Ibn 'Arafa († 1400), el-'Oqbānī († 1427) und der Šeḥ es-Senūsī († 1499), daß von den Entscheidungen der derzeitigen Qāḍis nur das beachtlich ist, was dem *rağih* oder dem *mashūr* entspricht, wie wir im *Tāli'-el-'amānī* überliefert haben. Darüber kann man sich nur

1 Zu dem Vers: *تسجيله فانه امر يجب* * *وطلب حكم وينفذ*. d. i.: Bei der Vollstreckung des Urteils ist es erforderlich, dem Antrag auf Erteilung der Urteilsausfertigung zu entsprechen.

2 Abschrift von einem Dokument wird erteilt: *li-qaṣd el-hāḡa 'ilaihā* d. h. *li-qaṣd el-tamassuk bi-hā* (um damit ein Recht geltend zu machen), oder *li-tamazzug kğidihi* (weil sein Papier zerrissen ist).

unterrichten, wenn man das Urteil und seine Begründung (*mustanid*) vor sich hat. Der Möglichkeit, daß die Erteilung der Abschrift zur Kette ohne Ende führt, ist dadurch vorgebeugt, daß, wenn das Urteil den Erfordernissen entspricht, niemand einen Klagegrund findet . . .¹. Im Anschluß daran teilt Ibn Söda mit, daß ein Gutachten, das er vor 1170/1756 über die Notwendigkeit der Erteilung der Urteilsausfertigung verfaßte, die Zustimmung seiner beiden Schöchs Moḥammed Ğessūs² und Aḥmed b. 'Abdel'aziz³, sowie von 'Omar el-Fāsī⁴ und von dem Qāḍī 'Abdelqādir Abū Ḥaris⁴ gefunden und den Qāḍī von Miknes Abu-l-Qāsim el-'Omairī, der zunächst gegen-teiliger Ansicht gewesen sei, zur Erteilung der Abschrift bewogen habe.

Neben dem *i'ḍār* hatten die Parteien auch das Beschwerderecht an den Sultan und den Šāhib el-mazālim, der auch *wālī*, *qāḍī* oder *nāzir el-mazālim* heißt. Das Amt dieser Beschwerdestelle ist — wie Ibn Ḥaldūn (s. DE SLANE, *Prolégomènes* I 451) nach el-Māwerdī's Vorgang (a. a. O. S. 128 ff.) definiert — „eine Mischung von Sultans-gewalt und Unparteilichkeit des Richteramts und bedarf einer weit-reichenden Macht und großer Furcht, um den gewalttätigen der beiden Streitteile im Zaum halten und die Übeltäter bestrafen zu können. Der Šāhib el-mazālim vollstreckt gewissermaßen, was der Qāḍī und andere nicht zu vollstrecken in der Lage sind. Er ist zuständig für die Prüfung der Beweismittel und die Verhängung körperlichen Zwangs. Er kann sich auf Indizien und beweisende Umstände (*qarā'in*) stützen, die Entscheidung bis zur völligen Klä-rung der Rechtslage aufschieben, die Parteien zur gütlichen Regelung veranlassen und die Zeugen vereidigen. Seine Befugnisse sind aus-gedehnter als die des Qāḍī“. Nach el-Māwerdī (a. a. O. S. 135, 1) bestand der *mağlis* des Šāhib el-mazālim aus Vertretern fünf ver-schiedener Gruppen: aus Agenten der öffentlichen Gewalt, aus Richtern und Chefs der Verwaltung (*ḥukkām*), aus *fuqahā'*, an die man sich in dunklen und zweifelhaften Fragen wandte, aus Sekre-

1 Lebte von 1678/9—1768. Über ihn s. LÉVI-PROVENÇAL, *Les historiens des Chorfa*, Paris 1922, S. 320, Nr. 5.

2 Fehlt bei LÉVI-PROVENÇAL S. 332. Vermutlich Aḥmed b. 'Abdel'aziz el-Hilālī († 1761) gemeint.

3 Abū Ḥafṣ (1712—1774), vgl. Moḥammed b. Ğa'far el-Kattānī, *Salwat el-anfās*, Bd. I, 337 ff.

4 Lebte von 1706/7—1774/5; s. LÉVI-PROVENÇAL, a. a. O. S. 146, Nr. 6.

tären zur Feststellung der Entscheidungen und aus öffentlichen Urkundspersonen zur Erstattung von Zeugnissen. Er entschied über zehn Arten von Beschwerdesachen: Übergriffe der Landräte gegen die Bevölkerung, Ungerechtigkeiten bei der Steuererhebung, Kontrolle der öffentlichen Rechnungsführer, ungerechte Verteilung der staatlichen Unterstützungen, widerrechtliche Entziehung von Eigentum und Besitz, öffentliche und private Stiftungen, Vollstreckung nicht ausgeführter Qāḍi-Entscheidungen, Vollstreckung der Entscheidungen der Polizeirichter (*quḍāt el-ḥisba*), Beobachtung der 'ibādāt, der „religiösen Handlungen, die den eigentlichen Kultus der Muslimin bilden“, und Erledigung von Prozeßstreitigkeiten. Von den zehn Unterscheidungsmerkmalen, die el-Māwerdī zwischen den Befugnissen des Šāhib el-maẓālīm und denen des Qāḍi feststellt, ist — abgesehen von den größeren Machtvollkommenheiten des ersteren — das Wichtigste, daß er nicht wie der Qāḍi an die gesetzlichen Beweisregeln gebunden ist. In Marokko entsprach dem *naẓar el-maẓālīm* das *wizārat eš-šikājāt*, dessen Inhaber bald ein selbständiger Minister bald ein Abteilungs-Chef des Großvezirs war. Die Prüfung der angefochtenen Entscheidungen war dem Mağlis el-'ulamā' anvertraut, der dem Sultan in allen wichtigen Rechtsfragen Gutachten zu erstatten hatte. Diese Elemente wurden von der französischen Protektoratsregierung in dem Zahīr vom 20. XII. 1913 (21. Moharrem 1332) verwertet und ein Mağlis el-isti'nāf geschaffen, auf dessen Gutachten hin der Wazīr el-'adlija, der Justizminister, ein endgültiges, rechtskräftiges Urteil fällt¹. Die bisherige

1 s. LOUIS MILLIOT, *Recueil de Jurisprudence Chérifiennne*, I, 8. — MILLIOT, der ein Jahr französischer Regierungskommissar bei der Scherifischen Justizverwaltung war und, als Delegierter des Protektorats zu dem obersten Rat der 'Ulamā' und zu dem Justizminister, an der Bearbeitung der Prozeßakten teilnahm, hat in seinem dreibändigen *Recueil* (Bd. I u. II Paris 1920, Bd. III 1924) an der Hand von Entscheidungen eine Darstellung der Praxis des neuen eingeborenen Obergerichts, des Tribunal Viziriel, gegeben. Bd. I enthält 28, Bd. II u. III je 34, zusammen 96 arrêts (Urteile) in französischer Übersetzung und zumeist auch den arabischen Text in leider oft recht undeutlichen Photographien. MILLIOT schickt jedem Urteil eine kurzgefaßte Inhaltsangabe voraus und beleuchtet im Anhang zu den Urteilen die darin behandelten Rechtsfragen in Exkursen, die sich manchmal zu kleinen Abhandlungen auswachsen. So in Bd. I, 131 ff., wo ein Exposé des Mohammed en-Nāsirī über die Bedeutung von الخطاب والتسجيل mitgeteilt wird; vgl. ferner die Bemerkungen des Verfassers über den Beweis des Eigentums-

Theorie des Erfordernisses der „guten“ Entscheidung wurde aufgegeben. An ihre Stelle trat die Praxis der durch den Ablauf des Instanzenzugs rechtskräftig gewordenen Entscheidung.

Die eigentlichen Träger der Entwicklung des maghribinischen Rechts waren die Muftis, die mit ihren Gutachten den Parteien in ihren Rechtsstreitigkeiten die Angriffs- und Verteidigungsmittel lieferten und in den Gutachtensammlungen (*nawāzil*, *fatāwī* und

rechts an Grundstücken (II, 117), über das Nachbarrecht (II, 136), über die *manfa'a*-Rechte (I, 197), über die für die Rechtsprechung des Qāḍī geltenden Regeln (I, 342) und über den für das maghribinische Recht so wichtigen *ṣafqa*- (nicht *ṣafqā*-) Kauf (III, 331). In Bd. I wird außerdem eine kurzgefaßte Übersicht über die Rolle der Rechtsprechung im bisherigen marokkanischen Recht und über das Verfahren vor dem Qāḍī gegeben. Nützliche Indices, u. a. über die in den Anmerkungen erwähnten termini technici des maghribinischen *isṭilāḥ el-fuqahā*, finden sich am Schluß jedes Bandes.

Das Werk bietet eine Fülle wertvollen Materials über die Streitfragen, die heute in der marokkanischen Praxis bestehen, die allerdings mit den bisherigen nicht immer identisch sind. So hält MILLIOT (I, 156) den *i'dār* bei *lafif*-Urkunden nicht für üblich, und in Bd. II, 288 wird die Verweigerung des *i'dār* unter Berufung auf den *Mi'jār el-ḡadīd* IX, 279 (10) damit begründet, daß die große Anzahl der Zeugen die Behauptung zur Gewißheit mache. Aber el-Wezzānī sagt a. a. O. 282, 8 ausdrücklich das Gegenteil: الإعذار أنه لا بدّ من الإقرار

فتحصل من هذه النقول أنه لا بدّ من الإقرار. Bd. I 311 ff. hätte gesagt werden müssen, daß die Anordnung der Unveräußerlichkeit der terres collectives im maghribinischen Šar' keine Stütze findet. Besonders beachtenswert sind die Ausführungen über den Geist der Rechtsprechung des Tribunal Viziriel (III, 311. 312). Kleinere Ungenauigkeiten sind dem Verfasser hier und da unterlaufen. So wird — um nur eine zu erwähnen — in I, 33 gesagt, der marokkanische Qāḍī nehme Muftis nur selten in Anspruch. S. 69 wird auf die „ausgesprochene Tendenz“ der Qāḍī hingewiesen, das Urteil mit nichts anderem als mit einem Hinweis auf die im Laufe des Prozesses vorgebrachten Fetwās zu begründen. In philologischer Hinsicht bleibt auch mancherlei zu wünschen übrig. *Qijas* wird Bd. I, 126, 342, 394 ständig *qiyas* und قياس geschrieben. Von sonstigen Fehlern seien erwähnt: على الرووس من الورثة I, 225, Anm. 1 für: الورثة; استيعاب I, 289, Anm. 1 für: استيعاب; III, 133, Anm. 1 für: استيعاب. In Bd. II, 66/67 wird zu dem Text: „Ce nāzir géra ces biens à titre de propriétés habous pour le compte du habous et en son nom et chacun considérait ces biens comme tels“ als arabische Anmerkung mitgeteilt: يتصرف في ذلك للحبس المذكور بالنيابة عنه وينسب الكل للحبس. Da muß entweder im Text chacun wegfallen, oder جميع الناس كذلك zur Anmerkung hinzugefügt werden. Andere fehlerhafte Stellen sind u. a. Bd. III 309 zu Cliché 354, 21; III 207 zu Cliché 315, 16.

ağwiba) ihrer vornehmsten Vertreter der Rechtsprechung neue Bahnen wiesen. Während die Wukalā' und Nūwāb, über die der Qādi eine ähnliche Kontrolle ausübte wie über die berufsmäßigen Zeugen (*'udūl*), die Parteien vor dem Gericht vertraten, während die Musaddidūn teils mit, teils ohne Weisung der Behörde Gutachten erteilten und Streitigkeiten zu schlichten suchten (*el-Mi'jār el-ğadīd* IX 116, 18 ff.), beschränkten sich die eigentlichen Muftūn auf die Gutachtertätigkeit. Nach der *Mudawwana* (XII 149, 16) war für deren Ausübung nur erforderlich, daß der ausgebildete Faqīh von sich und die Leute von ihm die Überzeugung hatten, daß er die nötigen moralischen und geistigen Fähigkeiten besitze. „Wenn sich ein Schēch in religiöser und wissenschaftlicher Hinsicht zur Erteilung von Unterricht und Gutachten für fähig hält, dann ist er dazu sowohl unter dem Titel des *farq' el-'ain* wie dem des *farq' el-kifāja* verpflichtet. Fühlt er sich unfähig, dann darf er sich auch mit Erlaubnis weder als Lehrer noch als Gutachter betätigen“ (*el-'Oqbānī* bei AMAR a. a. O. XIII 62). Aber diese Theorie hat nicht gehindert, daß der Herrscher über die Leute der Wissenschaft und des Unterrichts eine genaue Kontrolle ausübte und die Gutachtertätigkeit denen übertrug, die ihm die Würdigsten waren, unter Ausschluß der anderen; „dies gehört zu den religiösen Interessen der Mohammedaner, die er zu wahren hat, damit sich nicht ein Unwürdiger damit befaßt und die Leute in die Irre führt“. Mohammed b. 'Abdesselām b. Ḥamdūn el-Bennānī (*el-Mi'jār el-ğadīd* XI 69, 7 ff.) weiß nichts Besseres zu tun, als Ibn Ḥaldūn's Ausführungen über das *futjā* (s. de SLANE a. a. O. I 447) auszuschreiben. Die Regel war, daß der Faqīh den Sultan ersuchte, *ان يؤذن له في الافتاء وان يعطى ظهيراً بالتوقيع والاحترام وان ينعم عليه بما يقتضى الافتاء به فاتعم عليه السلطان بالاذن في الافتاء وبتظهير الاحترام وتنفذ له راتباً من* (en-Nāṣirī es-Slāuwī, *Kitāb el-Istiqṣā'* IV 257, 21).

Die großen Muftīs, die das *targīh* vornehmen durften, konnten sich in ihren Fetwās auch auf Ansichten stützen, die nicht *maṣhūr* waren (*el-Mi'jār el-ğadīd* IX 104, 5). Sie hafteten nicht, auch wenn ihr Gutachten ihrem Klienten Schaden brachte (AMAR a. a. O. XIII 230). Die späteren Muftīs sind wie die Qādīs an *'amal* oder *maṣhūr* gebunden. Strittig ist, ob die Durchschnittsmuftīs in dem einen Fall diesem, in dem andern Fall jenem Lehrmeister (*muqallad*)

folgen dürfen (*el-Mi'jār el-ğadīd* IX 32, 2; XI 387, 10). Sie haben ein Zeugnisverweigerungsrecht bezüglich der Angaben, die ihnen ihr Klient bei der Konsultierung machte, wenn sie wohl für das Fetwā, aber nicht für das Gericht von Interesse waren¹. Das Gutachten des Muftī ist, wenn es dem Gesetze entspricht (*bi-ṣ-ṣawāb*), für die Parteien verbindlich (*el-Mi'jār el-ğadīd* IX 106, 12). Die Erstattung eines rechtsungültigen Gutachtens kann die Entziehung der Erlaubnis zur Fetwā-Erteilung zur Folge haben. Aufgehoben wird das Urteil eines Richters, das sich auf die Gutachten von Leuten stützt, die nicht den zur Fetwā-Erteilung erforderlichen Grad des Wissens und der Unbescholtenheit haben. Die Warnung: „Wer euch die kühnsten Rechtsgutachten erstattet, der wird euch auch am kühnsten in die Tiefen der Hölle führen“ ist weder von den Muftīs noch von deren Klienten immer beachtet worden.

¹ D. h. wenn damit etwas anderes gemeint war, als es den Anschein hatte. Z. B. wenn der Klient um Rat fragte wegen des *ḥalāq*-Schwurs, bei dem er gesagt habe: „Ich werde mit dem Zaid nicht sprechen“, und wenn er damit meinte, daß er mit ihm nur einen Monat lang nicht sprechen wollte (s. a. a. O. IX, 234, 25; Ibn Sōda a. a. O. 99, 1 ff.; Ḥalīl a. a. O. VII, 191).

SUR UNE CHARTE HISPANO-ARABE DE 1312.

PAR

GEORGES S. COLIN (Paris).

Dans le tome XX de la *Revue Hispanique*, HARTWIG DERENBOURG et L. BARRAU-DIHIGO ont publié le texte d'une charte hispano-arabe de 1312 dont ils avaient déjà donné — dans le tome XV du même périodique — le fac-simile des deux exemplaires connus¹.

Malheureusement, la mort de H. DERENBOURG, survenue au cours de la préparation du travail, ne lui permit pas de rédiger le commentaire philologique qu'il se proposait de joindre au texte arabe. C'est cette lacune que j'ai essayé de combler; les textes arabes hispaniques sont en effet trop rares pour qu'on ne tente pas d'utiliser le plus possible ceux qui sont à notre disposition.

Il s'agit de la *traduction* arabe d'une charte rédigée en Navarre, au XIV^e siècle. Cette traduction suit de près le texte espagnol, d'où une syntaxe un peu tourmentée, tant pour ce qui est de l'ordre des mots dans la phrase qu'en ce qui concerne les accords de féminin et de pluriel; plusieurs formules espagnoles ont même été conservées telles quelles dans la version arabe.

La langue, qui est non seulement de l'arabe dialectal, mais encore un arabe dialectal particulièrement „barbare", ne semble cependant pas devoir être considérée entièrement comme la création monstrueuse et artificielle d'un traducteur espagnol inexpérimenté. Un premier argument, c'est qu'on la retrouve à peu près identique dans tous les documents hispano-arabes de basse époque que nous connaissons. Ensuite, dans le texte qui nous intéresse, bien des

(1) Les deux articles se trouvent réunis dans un même tirage-à-part: *Une charte hispano-arabe de l'année 1312*, publiée par HARTWIG DERENBOURG et L. BARRAU-DIHIGO, extrait de la *Revue Hispanique*, tomes XV et XX. New York, Paris 1906—1909, 15 pp., 2 pl.

détails de rédaction indiquent que la traduction arabe fut l'oeuvre, non pas d'un Chrétien, mais bien d'un Musulman à qui l'on peut seulement reprocher d'avoir mis trop de zèle à rendre mot-à-mot l'original espagnol:

1 Si, à la rigueur, un Chrétien pouvait tolérer que l'invocation initiale *In Dei nomine* soit rendue par le correspondant islamique بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ, il est bien évident que jamais un rédacteur chrétien n'aurait ajouté l'eulogie en l'honneur de Mahomet et de sa famille.

2 Le traducteur n'a jamais manqué d'accoupler — à la musulmane — le *šar'* et la *sunna*¹, la Loi divine et la Coutume prophétique, dont l'ensemble constitue le code religieux et civil des Musulmans.

3 Dans l'énumération des témoins, à la fin de la Charte, tandis que le texte espagnol nomme d'abord deux Chrétiens: Don Yennego de Uxue et Lope Perezdoriz, la traduction arabe cite avant eux un Musulman, Mūsā. C'est là une petite satisfaction d'amour-propre dont sont encore coutumiers les notaires (*adūl*) marocains lorsqu'ils rédigent des actes où interviennent des non-musulmans.

4 Il est peu vraisemblable enfin qu'un traducteur espagnol — ni même qu'un traducteur musulman ayant une grande pratique de l'espagnol — ait coupé en deux des mots aussi courants et aussi compréhensibles que *entendientes* (انتن ديانتاش *enten dienteš*), et que *Comandadores* (القمان دورش *al-qoman dadores*); la coupure اشبصيال ميات (*išbisyal mient*) de *specialment* est moins probante car, dans la partie espagnole de son ouvrage, P. DE ALCALÁ lui aussi isole constamment le suffixe adverbial *-mente*. On a bien l'impression que le traducteur musulman, n'ayant pas l'habitude des longs mots des langues romanes, a coupé en deux ceux qu'il a dû conserver, et cela pour les ramener à la longueur moyenne des mots arabes.

Dans la Charte étudiée ici, ces détails prennent de l'importance parce qu'ils permettent d'établir, sans doute possible, que la traduction arabe est bien l'oeuvre d'un Musulman et que les particularités qu'on y relève doivent être considérées comme des faits dialectaux arabes et non comme les bévues d'un traducteur chrétien manquant d'expérience.

(1) Cf. l. 19 et l. 22.

La langue de ces Musulmans, qui vivaient ainsi en état de vassalité au milieu des Chrétiens, avait naturellement les plus grandes chances de s'abâtardir; et c'est, à mon avis, un symptôme caractéristique de leur hispanisation que de voir plusieurs des notables musulmans cités dans la Charte porter des noms romans tels que *Coroyllano*, *Gentil* et *Pollino*.

On trouvera plus loin:

1 La translittération de la partie arabe de la Charte, basée en général sur *A*. Dans les notes figurent: a) l'indication des variantes fournies par *B*; b) la notation en lettres latines des mots espagnols conservés dans la traduction arabe; c) les phrases ou expressions espagnoles traduites par trop servilement; d) quelques lectures de H. DERENBOURG que je n'ai pas cru devoir suivre.

2 La traduction *littérale* de la partie arabe.

3 Des notes philologiques sur la langue de la traduction.

TEXTE DE LA PARTIE ARABE.

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على محمد و على اله

(1. 1) معرفه يكون و متحققه للكل = كيف انا فراي غيذ دا شبراق اميل برپور^a

من الاشبطال د شن جوان د جرشلام اتبره^b اتتن دياتتاش فزار ابروابار^c منا
فع و خير^e اوتور^f من الاشبطال المذكور

(1. 2) براي من القمان دنوراش^g و من الافرايلين من المذكور بريوارادوا^h و براي

اشبيصيال مياقتⁱ و اقرار من دون فراي فلکوا د بارا خابس موضعنا في
قلجاطش و من دون فراي

(1. 3) غرسيه شنجاس دي بقريه د قلجاطش و من دون فراي شنس دا اطايه

(a) Esp. *Conocida cosa sea a todos y manifesta*. — *B* ne donne pas يكون.

(b) Esp. *humil prior*.

(c) Esp. *de Sant Johan de Jherusalem en Nauarra*.

(d) Esp. *entendientes fazer y proueer*. — *B* porte ابروابار.

(e) H. DERENBOURG a suivi ici *A* qui donne seulement خير.

(f) Esp. *y honor*.

(g) Esp. *los Comendadores*.

(h) Esp. *del dicho priorado*.

(i) Esp. *specialment*.

- و من فراي رمون دبيريئش قلوير^a قلنجاطش نعطوا و نقرؤا ببليسيون^b
و شلار^c و مسكن في قريتنا اسران
وجهاتها لكم الجماعة من المسلمين الذين تكونوا في اسران معلوم من (l. 4)
ساعه لكم^d سعيد الطراي صاحب الصلاة و لكم متعهد المراتب و لكم احمد
... ريداله و لكم متعهد قرلانه و لكم
يوسف الغوزي^e و لكم عيسى حنتيل و لكم موسى بن سلامه علي و (l. 5)
لجميع جماعتكم و لكل من يتجي الى عمار اسران في الامر المتابع و بالشروط
المعترفه اسفال^f اول شي اش اشبار^g
لكل عامر منكم او لكل من يتجي للسكنا من هنا الى امام^h نحتاجوا ان (l. 6)
نعطوا نحن و الاشيطال المذكور قشالⁱ من دار كامل في الموضع المذكور و
حومات^j اش اشبار^k بلسطه اشلار^l عن ديار
او اديار دبادش فزارا كل عامر منكم لنفقتة وثمانية اقغزة مزرعه من مقادير (l. 7)
من كيل تطيله وكل عشرة رجاله من كرمات وهذا هو قشال كامل وهذا
كل قشال كامل^m من المذكورة فوقⁿ ان يغرم

(a) Esp. *clauero*.

(b) Esp. *poblacion*. — B: بْبَلَصِيُون.

(c) Esp. *solar*.

(d) Esp. *sabudamente de luego a vos*.

(e) H. DERENBOURG a lu الغوزي, mais, sur les deux exemplaires, le point du z n'est pas net. Comme la transcription espagnole est très douteuse, il s'agit peut-être d'un الغوري.

(f) Esp. *en la manera sigüient y con las condiciones deïuso scriptas*.

(g) Esp. *es a saber*.

(h) Esp. *daqui enant*.

(i) Esp. *casal*.

(j) Esp. *en el dicho lugar y terminas*.

(k) Esp. *plaza y solar*. — H. DERENBOURG a lu بلسطه, bien que A et surtout B donnent nettement بلسطه; la vocalisation بَلَسُطَه est fournie par B.

(l) Esp. *deudes fazer*.

(m) B offre ici une lacune et donne seulement هذا هو قشال كامل من المذكورة فوق. — Dans A, on pourrait lire comme l'a fait H. DERENBOURG: وهذا كل قشال, mais le texte espagnol *E assi cada casal* oblige à adopter l'autre lecture possible: ايضا.

(n) H. DERENBOURG a lu par erreur من المذكور وفوق

- (l. 8) ثمانية ذناير ونصف عن مغرم^a من سكة تبره اش اشبارا الخمسة ذناير
عن الدار و الثلاثة ذناير و نصف عن الكرم وان كان ويحجي ويريد و يحبس
نصف قشال ان ينصف نصف المغرم في المغرم المذكور و الخمسة
(l. 9) ذناير المذكورة عن مغرم الدار ان ينصفها عن كل عام عن طول الابد في عيد
طودس شنطوش و المسميه الثلاثة ذناير^b و نصف عن الكرمات في عيد شن
ميكايل^c من كل عام و كل قشال له ان يعطي زوج
(l. 10) دجاج للقسطلان^d او لكل قايد يكون في اسران في كل عام في عيد ندال^e
وهذا كله عن شرط ايضا بان انتم المذكورة الجماعة وسكان المسميه و الذين
يكونوا من هنا الى امام ان تعطوا للاشبطل المذكور
(l. 11) في هذا الموضع الثلث من كل ما تجمعوا من طعام ومن غنم ومن زيتون
ومن قول ومن جلبان ومن كل نوع من كل ما تجمعوا ومن كل فاكهه
واجنيه جنا فيه وهذا كله ان يعملوه في عهد وميثاق وصدق
(l. 12) وكل مسلم ان يحبس دار و نارة في اسران المذكور ان يغرم لقائد اسران
الذي يكون عن^f الاشبطل المذكور ربع من طعام النصفة من قمح و النصفة
من شعير في شهر اغشت عن كل عام عن طول الابد وكل دار
(l. 13) ان يعطي للاشبطل المذكور اربعة مرافق من تبن في كل عام في الانادر و
ذلك بشرط انتم وكل عامر مسلم ومسلمين في الموضع المذكور ان تعملوا^g كل
نفعه ان يحتاج في الموضع المذكور عن الاميا

(a) Esp. *por pecha*. — H. DERENBOURG: من مغرم

(b) Esp. *es a saber*.

(c) Esp. *y los dichos tres sueldos y medio*.

(d) B: في عيد كل شن ميكايل

(e) H. DERENBOURG: للقسطلان

(f) B: في كل عيد ندال

(g) B: وكل مسلم يحبس دار و نارة

(h) A: على. — J'ai préféré la leçon de B à cause de l'espagnol *por el dicho Hospital*.

(i) A: قمح. — B donne طعام qui correspond mieux à l'espagnol *pan*. Cf. *supra*, l. 11, où A et B donnent tous deux طعام comme traduction de *pan*. Le texte espagnol porte, après *pan*, *mesura de Tudela* qui n'a pas été traduit en arabe.

(j) B: ان يعطي للاشبطل المذكور كل دار

(k) B: يعملوا

- كل واحد منكم كما يستقي وفي قلع الكتان والقنم هذا هو ان يكون جميع (l. 14) الزريعة من الكتان والقنم من [المسلمين^a] الذين يزرعوها^b ومتى ما يكون الكتان و القنم مطبوخ و يابس ومربوط ان يقسموها الثلث
- للاشبطال والثلثين من كل واحد منكم و للاشبطال^c المذكور ان ينصف (l. 15) الثلث من النفقة من الدخول في البرقة والخروج [من البرقة^d] ايضا ان يطبخوا المسلمين المذكورة خبزهم في فرن الاشبطال
- المذكور عن دايم الدهر وان يعطوا [المسلمين^e] من ستة عشر خبز^f [خبز^g] واحد وان لا يقطعوا اشجار و لا يقلعوا كرمات دون امر قايد اسران وان كان و «يصطلحوا زوج مسلمين او ثلثه ويتفقوا في دار واحد وكل واحد
- منهم يتحبس زوجته ويوقد نار ان يعمل كل واحد منهم حقه للاشبطال (l. 17) ان يغرم كما كل واحد من الآخر كما يتحبس عن دار ايضا للممتدور ان يكون في قلباطش عن زمان او ملتج اسران h..... ان يكون فيه
- قماندورⁱ ان تخرزوه وتحبسوه عن [سيد و] مول في اسم الاشبطال (l. 18) المذكور وان يكون هذا حاكمكم ومأموركم و ان يكون جميع خصماتكم لحكمه^k وان كان تريدوا تعملوا من حكمه ارتفاع ان [تفعلوه و] تعملوه امام
- كل قاضي ان يكون مسلم من تطيله كما هو سنتكم وشرعكم^m وان تكو (l. 19) نوا اجسامكم واموالكم ملتزمه للاشبطال المذكور وذلك بشرط الا يمكن لاحد

(a) Dans B seulement.

(b) H. DERENBOURG يزرعوها.

(c) A: الاشبطال.

(d) Manque dans B.

(e) Dans B seulement.

(f) Dans B seulement.

(g) Dans A seulement.

(h) A et B présentent ici, dans la traduction arabe, une lacune correspondant à l'espagnol *si voluntad fuere del Hospital*.

(i) A: قماندور.

(j) Dans B seulement. L'espagnol n'a d'ailleurs que *por ssennor*.

(k) B: لامره.

(l) Dans B seulement. L'espagnol n'a que *fazer*.

(m) B: امام كل قاضي يكون من مسلمين تطيله لسنتكم و شرعكم.

منكم ان تخرجوا من الموضع المذكور ان كان لكم ان تعطوا شي^a للاشبطل المذكور وان كان

(l. 20) يعملها احد منكم ان يكون مردود في اي موضع يمشي وكل واحد منكم لا يكون قادر بيع ولا رهن شي من ميراث^b الاشبطل لنصراني او ليهودي الا بينكم في البين من كل عام مسلم يكون منكم^c وايضا ان تستغلوا^d الاميا والربيع من الموضع المذكور بدوابكم

(l. 21) وغنمكم ومن الاشبطل كذلك كما جيران^e والاشبطل المذكور لا يسوق غنم اخر ولا دواب اخر ومن رعاته^f ونحن نتجسوا عن الاشبطل المذكور السيدة العظمى الدييات والجنيات وقصب الطرقات وقصب النساء والاشياء الاخر الذين يكون

(l. 22) في الموضع المذكور وحوماته و الاشبطل المذكور ان يتجسومكم في شرعكم و سنتكم وعوايدكم كما ينبغي لهما العامرين و نحن الجماعة المذكورة عنا و عن الذين يكونوا من بعدنا ان يعمرؤا في الموضع المذكور نتخذوا^g العطية المذكورة منكم^h

(l. 23) مولانا البريور ونتخذكمⁱ عن مول لكم و لجميع الافرايلين من الاشبطل و لامرهم^j و نحن نكونوا عميدكم منكم و من الاشبطل المذكور و نقبلوا ايديكم كما مول ان نحتاجوا ان نطيعوه في كل شي و نحن البريور المذكور و الجماعة المذكورة

(a) ان تعطوا او تجسوا شي من دين عليكم للاشبطل المذكور B.

(b) A: لا يبيع ولا يرهن من ميراث — J'ai adopté la leçon de B à cause de l'espagnol *non pueda vender*.

(c) Le texte espagnol ajoute ici: *y esto con voluntad del Hospital* dont la traduction n'est donnée ni par A, ni par B.

(d) Ce mot est peu net dans A: H. DERENBOURG avait lu تستعملوا — تستعملوا من B semble porter.

(e) Au lieu de كما جيران, qui correspond bien à l'espagnol *uezialment*, B porte من اسران „de Uçrant“.

(f) B: رعاته. — لا يسوق غنم ولا دواب من موضع اخر الا من رعاته. Aucun des deux exemplaires n'a traduit l'espagnol *sino el ssuyo proprio [y de sus pastores]*.

(g) H. DERENBOURG a lu نتخذوا. A porte à peu près sûrement نتخذوا; B seul donne نتخذوا.

(h) H. DER.: عنكم.

(i) B: نتخذكم.

(j) B: لطاعتهم.

- نرغبوا لدون بطره غرسييس المتقبل حابس سيدنا الملك من نبوه في (1. 24)
 تطيله ان يجعل الطابع [من سيدنا الملك من نبوه] معلق في هذا العقد و
 انا دون بطره غرسييس المذكور لرقبة الجيمة
 المذكورة جعلت الطابع معلقا في هذا العقد لتثبيت جميع الاشيا المذكورة (1. 25)
 واشهد على ذلك من سمعه منهم وعرفهم وذلك في شهر فبراير في الثامن
 عشر يوم منه الذي من سنة احدا عشر وسبعه^٥ مايه موسى البلي^٦
 ودون ياتقه دشوه
 صيرفي ولب بارم دريس و المرايت بن وليد من بطريج و عيسى بن (1. 26)
 موسى بليثوا^٢ ||

TRADUCTION DE LA PARTIE ARABE.

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux!
 Que Dieu bénisse Mahomet et sa famille!

Qu'il soit connu et certifié à tous comment nous, frère Guy de Severac, humble prieur de l'Hôpital de Saint Jean de Jérusalem en Navarre, entendant faire et réaliser le profit, le bien et l'honneur du dit Hôpital, avec l'avis des Commandeurs et des Frères du dit prieuré et avec l'avis, spécialement, et la permission de Don Fray Falco de Barre, notre lieutenant à Calchetas¹, de Don Fray Garcí Sanchez de Cay, *vicario* de Calchetas, de Don Fray Sanz de Atayo et de Fray Remont de Veyrinas, *clavero*² de Calchetas, nous donnons

(a) Dans A seulement.

(b) H. DER.: معلن.

(c) H. DER.: سبع.

(d) H. DER.: (?) اللبلي المجتني. Le second ethnique est difficile à déchiffrer: (؟) المجتني, (؟) اليمني, (؟) اليتحي; le texte espagnol n'est ici d'aucun secours car ce Mūsā n'y est pas mentionné.

(1) Calchetas, *despoblado*, prov. de Navarre, *part. jud.* de Tudèle, sur la rive gauche du *rio* Queyles. Calchetas avait été vendu aux Hospitaliers en 1156 par le roi de Navarre (Note de Mr. L. BARRAU-DIHIGO).

(2) Bien que P. de Alcalá traduise étymologiquement *clavero de orden* par *ṣāḥab al-mafīṭih* «détenteur des clefs», on sait que, dans les ordres militaires espagnols, le *clavero* était le chevalier chargé de la garde et de la défense du principal château ou couvent de l'ordre.

et accordons le droit de coloniser, l'emplacement pour construire une maison et le droit de s'établir¹ dans notre bourg de Uçrant² et dans ses cantons, à vous, communauté de Musulmans qui serez à Uçrant; c'est à savoir dès maintenant³ à vous: Sa'id aṭ-Ṭorālī, ṣāhib aṣ-ṣalā, à vous: Maḥammad al-morābit, à vous: Aḥmed . . . griyāla, à vous: Maḥammad Qorollāno[h], à vous: Jūsef al-ġozī, à vous: 'Aisā Ġentīl, à vous: Mūsā, fils de Salāma 'Alī, à toute votre communauté et à quiconque viendra coloniser à Uçrant, de la manière suivante et selon les clauses reconnues ci-dessous: Premièrement, il est à savoir qu' à chaque colon d'entre vous ou à quiconque viendra pour habiter d'ici en avant, nous devons donner, nous et le dit Hôpital, un *casal* de maison complet dans le dit lieu et [les dits] cantons; c'est à savoir: un emplacement et un terrain⁴ pour des maisons (et les maisons, vous devrez les faire, chaque colon parmi vous [construisant] à ses frais), huit *qafiz* de semence . . .⁵ de la mesure de Tudèle, et dix ouvrées de vigne, ceci constituant un *casal* complet.

Chaque *casal* complet, parmi ceux qui ont été cités plus haut, devra verser huit *dīnār-s* et demi de redevance en monnaie de Navarre, c'est à savoir les cinq *dīnār-s* pour la maison, et les trois *dīnār-s* et demi pour la vigne; si quelqu'un vient et désire prendre un demi *casal*, il devra payer une demi-redevance pour ce qui est de la redevance susdite. Les dits cinq *dīnār-s* qui sont pour la redevance de la maison, il devra les payer, chaque année et pour la durée de l'éternité, à la fête de la Toussaint, et les susnommés trois *dīnār-s* et demi qui sont pour les vignes, à la fête de Saint Michel de chaque année.

Chaque *casal* devra donner une paire de poules au *castellan*, ou à tout *qāyid* qui sera à Uçrant, chaque année, à la fête de Noël.

Et tout cela, à condition aussi que vous, la susdite communauté et les susnommés habitants ainsi que ceux qui existeront d'ici en avant, vous donniez au dit Hôpital, en ce lieu, le tiers de tout ce que

(1) Esp. *poblacion, solar y estage[s]*.

(2) Urzante, prov. de Navarre, *part. jud.* de Tudèle, *ayuntamiento* de Cas-cante, sur la rive droite du *rio* Queyles. C'est en 1253 qu'Urzante était devenu la propriété de l'Hôpital (Note de Mr. L. BARRAU-DIHIGO).

(3) Esp. *subudamente de luego*.

(4) Esp. *plaza y solar*.

(5) Esp. *de pieças*, traduit par من مقايير.

vous récolterez de céréales, de raisins, d'olives, de fèves, de pois¹ et de toutes les espèces que vous récolterez, ainsi que de tous les fruits et légumes qu'on y cueillera. Tout cela, on devra le faire avec fidélité, loyauté et sincérité.

Tout musulman qui aura maison et feu au dit Uçrant devra verser, au *qāyid* d'Uçrant qui sera pour le compte du dit Hôpital, un *rub'* de céréales, moitié de blé et moitié d'orge, au mois d'Août, pour chaque année, pour la durée de l'éternité.

Chaque maison devra donner au dit Hôpital quatre *marfiqa-s* de paille, chaque année, sur les aires.

Cela, à condition que vous, chaque colon musulman et les musulmans du dit lieu, devrez faire toute dépense qui sera nécessaire au dit lieu pour les eaux, chacun de vous proportionnellement à ce qu'il irrigue. Pour ce qui est de l'arrachage² du lin et du chanvre, toute la semence de lin et de chanvre sera celle des musulmans qui la sèment³ et, quand le lin et le chanvre seront rous, secs et liés, ils devront les partager: le tiers pour l'Hôpital et les deux tiers à chacun d'entre eux. Le dit Hôpital devra payer le tiers des frais de la mise en fosse et de la sortie de la fosse.

Les dits musulmans devront aussi cuire leur pain au four du dit Hôpital pour la durée de l'éternité, et ils devront donner de seize pains un pain.

Ils devront ne pas couper d'arbres, ni arracher de vignes sans l'ordre du *qāyid* d'Uçrant.

Si deux ou trois musulmans s'arrangent à l'amiable et s'accordent [pour vivre] dans une seule maison, chacun d'eux ayant sa femme et allumant un feu, chacun d'eux devra faire son droit à l'Hôpital, devant verser comme chacun des autres en proportion de ce qu'il possédera de logis.

Egalement, pour ce qui est du Commandeur qui sera à Calchetas pour un temps⁴ ou de celui d'Uçrant [si l'Hôpital veut] qu'il y ait là un Commandeur, vous devrez le révéler et le tenir pour seigneur et maître au nom du dit Hôpital; ce personnage devra être votre juge

(1) Ou: de vesces. — Cf. Lexique.

(2) L'espagnol dit *collida* «cueillettes».

(3) C'est-à-dire qu'elle sera fournie par eux.

(4) Esp. *por tiempo*.

et votre justicier¹, et tous vos litiges seront soumis à son jugement. Si vous voulez faire appel de son jugement, vous devrez le faire devant tout *qādī* de Tudèle qui sera musulman, comme c'est votre coutume et votre loi².

Vous devrez être, corps et biens, engagés envers le dit Hôpital et cela avec cette clause qu'il ne soit possible à aucun de vous que vous sortiez du dit lieu s'il vous incombe de donner quelque chose au dit Hôpital; si l'un de vous le faisait, il devrait être ramené, en quelque endroit qu'il aille.

Aucun de vous ne pourra vendre ni engager une partie du patrimoine³ de l'Hôpital à un Juif ni à un Chrétien, mais seulement entre vous, avec tout colon musulman comptant parmi vous.

Egalement, vous devrez exploiter les eaux et l'herbe du dit lieu avec vos bêtes et vos moutons⁴ et ceux de l'Hôpital aussi, en voisins; le dit Hôpital n'amènera pas les moutons d'autrui, ni les bêtes d'autrui [mais seulement les siens] et ceux de ses pâtres.

Et nous, nous retenons pour le dit Hôpital la haute seigneurie: les homicides, les calomnies, le brigandage sur les routes⁵, les violences faites aux femmes⁶ et les autres choses qui surviendront au dit lieu et dans ses cantons.

Le dit Hôpital vous maintiendra dans votre loi, dans votre coutume et dans vos habitudes⁷ ainsi qu'il convient à ces colons.

Nous, la dite communauté, pour nous et pour ceux qui seront après nous et qui coloniseront en ce lieu, nous recevons la dite donation de vous, notre seigneur le prieur, et nous vous recevons pour seigneur, vous et tous les frères, et nous nous soumettons à leurs ordres. Nous serons vos esclaves⁸, à vous et au dit Hôpital; nous vous baisons

(1) L'espagnol porte *uestro juge* [?] y *uestro justicia*. En Aragon, *justicia* désignait un personnage qui jugeait souverainement.

(2) B: devant tout *qādī* des musulmans de Tudèle, conformément à votre coutume et à votre loi. — L'espagnol a simplement: *antel alffaque de Tudela segund uestra aqunna*.

(3) Litt.: de l'héritage; Esp. *heredamiento*.

(4) Il doit s'agir du gros et du petit bétail. — Cf. Lexique.

(5) = Espagnol *quebrantamiento de caminos*, à quoi correspondrait plus exactement l'expression arabe *قطع الطرق* «l'action de couper les routes».

(6) = Espagnol: *fuerras de mulleres* «viols de femmes».

(7) = Espagnol: *fueros y derechos y costumbres*.

(8) = Espagnol: *nassallos*.

les mains comme à un seigneur à qui nous devons obéir en toute chose.

Nous, le dit prieur et la dite communauté, nous prions Don Pedro Garceyz, chargé du fisc, gardien du sceau de notre seigneur le roi de Navarre, à Tudèle, de suspendre à cet acte le sceau de notre seigneur le roi de Navarre.

Moi, Don Pedro Garceyz déjà cité, à la prière de la dite communauté, j'ai suspendu le sceau à cet acte afin de certifier toutes les choses mentionnées.

Ont été témoins de cela ceux qui le leur ont entendu dire et les ont connus; et cela, au mois de Février, le dix-huitième jour du dit, qui est de l'année 711: Mūsā al-Lebli (?); Don Yennego de Uxue, banquier; Lope Perezdoriz; Almorābit eben Walid, de Pedriz; 'Eisā ben Mūsā Pollino.

NOTES PHILOLOGIQUES.¹

I. — PHONÉTIQUE.

1. — Mots arabes.

Consonantisme.

Perte d'emphase dans الموابت (26/5) pour الموابط.

Passage de *k* à *q* dans البرقه (15/17—20) pour البركة.

Cette permutation de l'occlusive palatale avec l'occlusive arrière-vélaire est un bon exemple de l'affaiblissement subi par le *q* arabe dans sa prononciation hispanique, affaiblissement dont nous possédons par ailleurs divers témoignages:

1⁰) Dans sa biographie d'Abū Ḥayyān, Al-Maqqarī indique que ce célèbre linguiste, né à Grenade en 1256, «s'exprimait éloquemment dans la langue de l'Andalousie et qu'il prononçait le *qāf* en le «contractant» et en le rapprochant du *kāf*» (عبارته فصيحاً بلغة الاندلس). cf. *Analectes* . . . , I, p. 828, l. 23).

(1) Le premier des nombres entre parenthèses qui suivent les mots cités indique le numéro de la ligne; le second indique le rang occupé par le mot dans cette ligne.

2^o) Dans le *Vocabulista* édité par SCHIAPARELLI, on relève de nombreux cas d'alternance *k/q*:

بُكْس et بُقْس (p. 39) «buis»; كَشْكُرْ et قَشْقَرْ (p. 564) «rugare»; شُكْر et شُقْر (p. 582) < esp. *suegro* «beau-père»; دَرَكَةُ et دَرَقَةُ (p. 573) «bouclier»; قُوْشُهُ (p. 165, 403) correspond au marocain moderne كوشه *kaša* «four».

Il est vrai qu'il s'agit là de mots d'origine non-arabe; mais on trouve également:

كَفْر (p. 169) et قَفْر (p. 163) «sauter»; مَرَكَبْ et مَرَقَبْ (p. 184) «navire».

3^o) D'autre part, bien que dans son *Arte* (p. 30) P. DE ALCALÁ ait classé le *q* parmi les onze consonnes emphatisantes qui donnent au *fatha* le timbre *a* et au *damma* le timbre *o*, il est à remarquer que, dans son *Vocabulista*, le *q* — très souvent — n'empêche pas l'*imāla*, tant partiel ($a > e$) que total ($\bar{a} > \bar{i}$). Cette anomalie apparente a été relevée par Mr. O. J. TÄLLGREN¹ qui, à propos de la notation *muqēddem* dit «qu'elle devrait correspondre, pour le son, à un مَكْدَم, mot irréel qu'il serait absolument chimérique de prendre pour base». L'exemple que constitue le بَرَقَة < بَرَكَة de la Charte prouve que son hypothèse n'est pas si chimérique qu'il le laisse à entendre.

4^o) Enfin, à propos de la biographie du mystique 'Alī ibn Muhammad Šāliḥ, originaire de Grenade et qui vivait au Maroc au XVe siècle, l'auteur de la *Salwa* (II, p. 209, l. 21) cite un passage de la *Mir'āt al-maḥāsini* de Muḥammad al-'Arabī al-Fāsī où il est dit que ce personnage, ayant employé l'adjectif قَوِي «fort», le prononça «avec le *qāf* qui est voisin du *kāf*, ce qui est la prononciation des gens d'Andalousie» (فقال لهم هذا عربي قوي بالقاف القريبة من الكاف). Il doit s'agir d'un phonème proche de *g*.²

Vocalisme.

Chute de voyelle brève non accentuée, placée entre deux syllabes fermées, dans *Çaueçala* qui doit représenter *ṣā(h)b eṣ-ṣalā*, pour *ṣāhib*

(1) Cf. *Los nombres árabes de las estrellas y la transcripción alfonsina*, extr. de *Homenaje a Menéndez Pidal*, t. II, Madrid, 1925; p. 709, n. 1.

(2) Une intéressante monographie a été consacrée à la question du *qāf* pur et du *qāf* «contracté» (مَعْقُودَة) — au point de vue de la récitation du Coran — par le juriste marocain contemporain 'Abd Allāh ibn Ḥaḍrā' as-Salāwī; elle est intitulée *Al-Ithāf bi-mā yata'allaq bil-qāf*, lith. [Fès?], 1323, 4 fasc. de 8 pages.

*eş-şalâ*¹. Dans un prochain travail sur *La langue des chants grenadins du Magrib*, je montrerai comment le même phénomène y est très fréquent.

Chute de voyelle finale: مول (18/7, 23/5, 23/22), pour مولى, à côté cependant de مولانا (23/1)².

2. — Mots espagnols.

Consonantisme.

Dans la transcription arabe des mots espagnols, —

Le *C* dur (au contact de *a* et de *o*) est rendu d'ordinaire par un *q*:
 قلچطاش (2/22) *Calchetas* (**qalṭeṭaš*); سبراق (1/9) *Seuerac*
 (**Šeberaq*); القمان دوراش (2/3) *al-Comendadores*; قي (3/3) *Cay*; بقره
 (3/4) *vicario*; قلوير (3/15) *clauero*; قرلانه (4/19) *Coroyllano*; قشال (6/19)
casal; قشتلان (10/2) *castellan*.

On trouve cependant — une seule fois — un *C* devant *o* rendu par *k*: فلکوا (2/17) *Ffalco*.

Le *C* doux (au contact de *e* et de *i*) est rendu tantôt par l'emphatique *š*:

اشيصيل (2/11) *special*; بيلصيون (3/19) *poblacion*;

et tantôt par la sifflante simple *s*³:

غرسيه (3/1) *Garci*; غرسيس (24/4) *Garceyz*.

(1) Cf. P. DE ALCALÁ: *dueño* = *šāḥb*, pl. *aṣḥāb* (207/30); *dueña* = *šāḥba* (207/33); *señora de casa* = *šāḥbat ad-dār* (395/20).

(2) Cf. P. DE ALCALÁ: *dueño* = *mēul*, pl. *mewēl* (207/32); *Vocabulista*, p. 356: *dominus* = مولى و مؤل.

(3) Dans la transcription espagnole des noms propres arabes cités dans la Charte, le *ç* correspond aussi bien au *s* arabe qu'au *š*:

Çaheyz (A), Çaheyt (B) < Sa'id

Çaueçala < Šāḥb eş-şalā

Juce < Yūsef

Eyça < 'Eisa

Muça < Mūsa

Çalema < Salāma

Le *s* espagnol en effet était alors une chuintante (toujours rendue par le *š* arabe) et ne pouvait servir à transcrire le *s* et le *ç* arabes qui sont de pures sifflantes.

Une seule fois, un *ç* intervocalique est rendu par le groupe *st*:
 بلسطه (6/29) *blasfa* = plaça¹.

Le *CH* est rendu par un *ç* non différencié faisant fonction de *ç*²:

قلجاطشى (2/22) **Qalēḡṡaš*: Calchetas; شنچاس (3/2) **Sanḡṡs*: Sanchez.

Le *D* est généralement rendu par *d*. Une seule fois on trouve l'interdentale *ḡ*, dans un prénom où la dentale n'est d'ailleurs pas notée dans la graphie espagnole:

غيد (1/8) **ḡīḡ* = Guy (*B* porte nettement غيت).

A trois reprises — deux fois dans un groupe *dr* — il est rendu par *f*³:

تطيله (7/16 et passim): Tudela; بطره (24/3): Pero, pour *Pedro; بطريخ (26/8): Pedriz.

Le *G* dur initial est toujours transcrit *ḡ*:

غيد (1/8) = Guy; غرسيه (3/1) = Garci; غرسيس (24/4) = Garceyz; dans le corps du mot, on trouve tantôt *ḡ*:

اغشت (12/30) = Agosto

(1) La toponymie hispanique fournit bien un certain nombre de correspondances ar. *st*, *sf* = esp. anc. *ç*, esp. mod. *s*, mais il s'agit toujours de noms dont le prototype antique avait un groupe *st*:

ant. Caesaraugusta × ar. Saraquṣṡa × esp. Çaragoça;

ant. Basti × ar. Baṣṡa × esp. Baça;

ant. Astigi × ar. Estiḡa × esp. Ecija.

Le بلسطه **blasfa* ou **plasfa* de la Charte doit donc représenter une forme métathétique de **platsa*, aboutissement roman du latin *platea*.

(2) On sait que, dans les textes rédigés en arabe hispanique et en *aljamia*, le *CH* est fréquemment transcrit par *ç* (*ḡḡ*), le *ñ* par ن (*nn*) et le *P* par پ (*bb*) ou par ف (*ff*). Cf. SIMONET, *Glosario*, p. CCXVI, n. 1, et p. CCXVII; E. GARCIA DE LINARES, *Escrituras árabes*, in *Homenaje a D. Fr. Codera*, p. 171—197, *passim*.

(3) Il existe par ailleurs une correspondance assez constante ar. ط × esp. *d*:

قرطبة Qórṡoba × Cordoba. مڭريط *Maḡriṡ × Madrid. ڭرناطه *Ḡarnāṡa

× Granáda. مرابط مرابط × Murviedro. تليطلة Tolāiṡṡa × Tolédo. قيشاطه

*Qēṡāṡa × Quesada. قيجاطه *Qēḡāṡa × Quesada. بطليوس *Baṡalyaus, *Ba-

ṡalyōs × Badajoz. بطروس *Biṡraus, *Biṡrōs × Pedroso. قنبيطور *qanbiyaṡōr

× campeador (surnom du Cid), *ap.* Ibn al-'Idāri, *K. al-Bayān al-muḡrib*, t. III,

éd. E. LÉVI-PROVENÇAL, p. 305, l. 12.

et tantôt q^1 : قرياله . . . (4/23) = . . . griela; ياتقه (25/38) = Yennego.

Le *G* doux (au contact de *e*) est rendu par ج (ξ ou $\xi^?$) جنتيل (5/5) = Gentil.

— Le *H* n'est pas noté:

اميل (1/10) = humil; اشبطل (1/13 et *passim*) = Hospital; جوان (1/15) = Johan; اونور (1/24) = y honor.

— Le *J* initial est rendu par ج (ξ ou $\xi^?$):

جوان (1/15) = Johan; جرشلام (1/16) = Jherusalem.

Le *P* est rendu par *b*, sans signe différenciateur:

بروابار (1/11) = prior; اشبطل (1/13 et *passim*) = Hospital; بروادوا (2/9) = priorado; اشبيصيل (2/11) = special (**išbīsyāl*); بطره (24/3) = Pero (*Pedro); لب (26/1) = Lope; بارم (26/2) = Perez; بطريخ (26/8) = Pedriz; بلينوا (26/12) = Pollino.

Le *S* est toujours rendu par la chuintante *s*.

Le *T* voyellé en *e* ou en *i* est rendu par *t*. Voyellé en *a* ou en *o*, il est rendu par *t*:

اشبطل (1/13 et *passim*) = Hospital; قلعياطش (2/22 et *passim*) = Calchetas; اطايه (3/10) = Atayo; طودش شنتوش (9/16—17) = Todus Santos.

La notation اعشت (12/30) doit donc correspondre à **agost* et non à *agosto*.

Le *V* est rendu par *b*:

شبراق (1/9) = Seuerac; نبرو (1/17) = Nauarra; برووابار (1/21) = proueer; بقره (3/4) = vicario; بيرينش (3/14) = Veyrinas.

(1) On retrouve la même diversité — pour la notation du *g* roman — dans la toponymie arabe hispanique, bien que le *g* arabe semble presque le seul employé quand il s'agit d'une initiale de mot (Cf., dans le même sens, les termes énumérés par SIMONET, *Glosario*, au chap. du *G*). A l'intérieur du mot, on trouve aussi bien *g*, que *q* et même *k*:

*Aragōn = Aragon; شقرش *Šaqreš = Sagres; طركونه *Tarrakōna = Tarragona.

Rappelons qu'aujourd'hui encore, au Maroc, le *g* (berbère, roman ou arabe bédouin) est rendu par le ج, le ق ou le ك différenciés par trois points ajoutés dessus ou dessous. Le *g*, dont la prononciation est très différente maintenant de celle du *g* roman ou berbère, n'est plus employé par les Indigènes dans les transcriptions modernes (on le retrouve en effet, en fonction de *g* roman, dans des mots empruntés au Moyen-Âge: *ḡanḡa* «crochet», *ḡumbāz* «tunique», *ḡrainan* «mets de

On trouve cependant *قلوير* (3/15) = clauero, avec un *wāw*.

Le *X* intervocalique est rendu par *ṣ*:

دشوه (25/39) = de Uxue.

Le *Z* intervocalique est rendu par *z*:

فزار (1/20) = fazer.

En fin de mot, après voyelle, il est rendu par *s*:

شاجاس (3/2) = Sanchez; *شنس* (3/9) = Sanz; *بارس* (26/2) =

Perez.

Dans le toponyme *Pedriz*, il est rendu par *ج* (*ǧ*, *ṣ*, *ǧʔ*)¹

Chute de consonnes. — On a noté plus haut que le *h* espagnol n'était pas rendu dans la transcription arabe. En outre, le groupe final — *nt* se réduit à — *n*:

شن (1/14) **san* < Sant (devant des noms propres à initiale consonantique); *رمون* (3/13) **remon* < Remont; *اسران* (3/24) **usran* < Uçrant.

Une graphie *اشبيصيال ميات* (2/11—12) semble donc bien impliquer un prototype **specialmiente* et non le *specialment* du texte espagnol.

Vocalisme.

La voyelle *A* est rendue tantôt par un simple *fatha*, tantôt par un *alif*:

فراي (1/7 et *passim*) = **fray*; *شبراق* (1/9) = Severac; *اشبطل* (1/13) = Hospital; *جوان* (1/15) = Johan; *اشبيصيال* (2/11) = special; *شالار* (3/20) = solar; *اسران* (3/24) = Uçrant; *قشال* (6/19) = casal; *قشتلان* (10/2) castellan; *ندال* (10/14) = Nadal.

La voyelle *E* est rendue le plus fréquemment par un *alif*. Cette graphie s'explique par l'habitude qu'avaient les Arabes hispaniques de fermer le *ā* en *ē* et souvent même en *i*²:

انتن دياتتاش (2/9, 3/10) = de; *جرشلام* (1/16) = Jherusalem;

graines diverses); on ne rencontre plus notre *g* rendu par un *ǧ* arabe que sous la plume de rédacteurs syriens qui sont responsables des graphies — et aussi des prononciations — *غورو* *garo* «Gouraud», *ستيج* *stij* «Steeg», etc.

(1) On s'attendrait à trouver ici, comme dans les trois cas précédents, le -*z* final transcrit par *s*; il y a pourtant d'autres exemples où, à un -*r* roman hispanique, correspond, en arabe, un *ج*: *pullus* > *farrūǧ*, *Augustus* > *agūstuǧ*. (Cf. *Etymologies Magribines* I, No. 30, in *Hesperis*, 1926, p. 72).

(2) Dans les *Escrituras arabes* publiées par Mr. E. GARCÍA DE LINARES (in *Homenaje a D. Fr. Codera*, p. 171—197), la voyelle *a* est toujours rendue par le *fatha* et la voyelle *e* par l'*alif*.

(1/18—19) = [enten] dientes; فزار (1/20) = fazer; ابروإدار (1/21) = y proucer; القمان ددوراس (2/3—4) = Comendadores; ميانمت (2/12) = *miente; قلچاطش (2/22) = Calchetas; شنتجاس (3/2) = Sanchez; . . . (3/22) = . . . griela; اش اشبار (5/27—28) = es a ssaber; دبادش فزار (7/3—4) = deuedes fazer; بارمی (26/2) = Perez.

La voyelle *O* est rendue:

soit par un simple *damma* non exprimé dans la graphie:

اشیطال (1/13 et *passim*) = Hospital; ببلصیون (3/19) = poblacion (pour le premier *o*); شلار (3/20) = solar; طودش (9/16) = todos (pour le second *o*); دریس (26/3) = [Perez] doriz; بلینوا (26/12) = Pollino.

soit par un *wāu*:

برپور (1/11) = prior; اونور (1/24) = y honor; قمان ددورش (2/3—4) = Comandadores; دون (2/15 et *passim*) = don; رمون (3/13) = Remon; ببلصیون (3/19) = poblacion; طودش شنتوش (9/16—17) = Todos Santos; قمنددور (17/25) = Comandador.

En fin de mot, on retrouve la graphie avec le *wāu* qui est alors suivi de l'*alif* orthographique de l'arabe classique:

فلکوا (2/17) = Ffalco; بنینوا (26/12) = Pollino.

Par suite d'un oubli singulier de l'origine première de ce groupe وا — essentiellement terminal —, on le retrouve jusque que dans le corps des mots, en une position où l'*alif* orthographique n'a plus aucune raison d'être. Tout se passe comme si le groupe وا —, ayant d'abord servi à rendre la voyelle *o* en fin de mot, avait été considéré par la suite comme formant un groupe stable pouvant servir à noter la même voyelle en toute autre position:¹

(1) C'est peut-être un artifice analogue, destiné également à noter la voyelle *o* — mais basé cette fois sur l'emploi de la terminaison ^ه — qu'il faut voir dans les graphies arabes un peu étranges que l'on relève dans l'anonyme *Kitāb al-Ansāb* ainsi que dans le *Kitāb Aḥbār al-Mahdī Ibn Tamarī* d' Al-Baīdaq, auteur marocain du XII^e siècle, (éd. E. LÉVI-PROVENÇAL, *Documents inédits d'histoire almohade*, 1927), pour transcrire certains noms berbères (toutes ces graphies ont été vérifiées sur les photographies du manuscrit que Mr. LÉVI-PROVENÇAL a bien voulu mettre à ma disposition):

بنوا وِماوَهْشْ; بنوا تَكَلَاوَهْ تِمْ; بنوا تَلَوَهْ رِيتْ; (29/6) وَصُومْ

(78/7) آيَسَلْدَاينِ ان وِوَنَاينِ; (42/14)

Il est certain que cet emploi anormal d'un *h* isolé, jamais lié à la lettre suivante contre la règle constante de la graphie arabe, doit correspondre à une valeur spéciale de ce signe. A défaut d'une meilleure explication, j'admettrais assez volontiers

بريدوارادوا = priorado (in *B*, 2/13); ابروابار = y proueer (in *A*, 1/21); ابرواييار = y proueer (in *B*).

En fin de mot encore, on trouve la voyelle *O* rendue par هـ (**h*):

بقريه (3/4) = vicario; با اطايه (3/10) = de Atayo; قرلانه (4/26) = Coroyllano; بطره (24/3) = Pero [pour *Pedro]; يانقه (25/38) Yennego.

Cette graphie s'explique par ce fait que l'un des deux suffixes -*u* de l'arabe hispanique était celui de l'afixe personnel de la 3^{ème} personne du masculin singulier qui, selon l'orthographe classique, aurait dû s'écrire هـ (à la pause). Dans la pratique d'ailleurs, aussi bien lorsqu'il s'agissait de l'afixe personnel arabe, que quand on voulait rendre une voyelle romane *o* finale, le *h* n'était pas prononcé. Le fait intéressant à retenir, c'est que ces deux suffixes -*u* (celui du pluriel verbal et celui de l'afixe personnel) ont été employés spécialement pour rendre la voyelle romane *o* finale: on serait donc fondé à supposer qu'ils avaient pratiquement ce timbre (et non celui de -*u*) dans les parlers arabes hispaniques; la notation constante de P. DE ALCALÁ qui transcrit partout -*u* empêche cependant de s'arrêter à cette supposition.

3. — Mots arabes passés en espagnol.

açunna (l. 17) = ar. *as-sunna*; alcayt (l. 9) = *al-qā'id*, *al-qāyid*; aljama (l. 3, 4, 9, 22, 24, 25) = *al-ġamā'a*; almorauid (l. 4, 26) = *al-morābiṭ*, *al-morābit*; alffaue (l. 17) = *al-faqḥ*, *al-faqḥ*; cannamo (l. 13) = *qannam*; marfega (l. 12) = *marfega*, *marfega*; rouo (l. 11) = *robḥ*.

Noms propres:

que ce complexe médian — وؤ — est en fonction de *wo* (*wq* ?); les noms berbères où il figure seraient donc éventuellement à lire:

*Wošūm; *Talworit; *Takiāwotīn; *Wamāwos; *Wonāin.

Il est à noter que, à la forme arabisée بنو تلوڤريت, est donné le correspondant berbère ايت تلوڤريت, sans *s*. Je ne pense pas que l'on doive en déduire que le groupe médian — وؤ — était particulier aux formes arabisées des noms berbères, car, quelques lignes plus bas, à la forme arabisée بنو تكلوڤتين correspond une forme berbère identique: ايت تكلوڤتين. L'absence de *s* dans le premier exemple semble donc bien provenir d'une négligence de copiste.

Çaheyz (*A*), Çahey (i) = Sa'id; Mahoma = Muhammad, *Mahommad¹; Hamet = Ahmed; Juce = Jusef; Eyça = 'Eisa; Muça = Mûsa; Çalema = Saléma; Hali = 'Alî; Euengualit = Eben Walid.

II. — MORPHOLOGIE.

1. — Nom.

Pronoms personnels.

Le pronom de la 1ère personne du pluriel est toujours نحن (6/16, 21/18, 22/17, 23/12, 23/30).

Celui de la 3ème personne du masculin singulier apparaît avec la valeur de «il est, c'est»²:

وهذا هو (7/22) = esp. *y esto es* . . . ; هذا هو ان (14/11) = esp. *es assique* . . . ; كما هو سنتكم (19/9), «comme c'est votre coutume».

Affixes personnels.

L'affixe personnel de la 3ème personne du masculin singulier est toujours écrit, هـ (= -uh, -u?).

L'affixe féminin de la même personne est employé pour traduire le pronom neutre espagnol *lo*:

وان كان يعملها (20/1) = esp. *que lo partan*; ان يقسموها (14/32) = esp. *y si lo fiziesse*, «et s'il fait celà».

Démonstratifs.

Noter لهذا العامرين (22/15) «à ces colons».

Le pronom هذا traduit deux fois l'espagnol *assi*:

وهذا (7/26) = esp. *e assi*; هذا هو ان (14/10) = esp. *es assi que*.

Relatifs.

Noter, au point de vue de l'accord:

الاشياء الاخر الذين (21/32) «les autres choses qui . . .».

Comme déjà dans le *Dîwân* d'Ibn Quzmân, comme aussi dans l'oeuvre de P. DE ALCALÁ³ et dans les chants grenadins conservés

(1) Cf. G. S. COLIN, *Note sur l'origine du nom de «Mahomet»*, in *Hespéris*, 1925, p. 129.

(2) P. DE ALCALÁ emploie *hu* pour traduire à la fois *yo so, tu eres* et *aquel es* (cf. p. 22—23 et p. 386, s. v. *ser*). D'autre part, le même pronom entre dans la composition de locutions grenadines traduisant un verbe impersonnel espagnol: *hazer frio* = *al-bârd hu* (267/29); *hazer calor* = *al-harr hu* (267/31); *hazer calor* = *ad-def' hu* (267/33); *hazer granizo* = *al-barâd hu* (267/9).

(3) Cf. P. DE ALCALÁ, *marâd-an ôhar* (42/23) «une autre maladie»; *dîbbat-an ôhra* (45/20) «une autre bête»; *asyt-an ôhar* (332/3) «d'autres choses».

au Magrib, on trouve dans la Charte étudiée ici plusieurs exemples de l'emploi d'un relatif *ان* qui apparait entre un nom indéterminé et le verbe qui en dépend:

(12/3) *كل مسلم ان يقيم دار* «tout musulman qui détiendra une maison»; (13/28) *كل نفقة ان يحتاج* «toute dépense qui sera nécessaire»; (19/3) *كل قاضي ان يكون مسلم* «tout juge qui sera musulman»; (23/23) *كما مول ان يحتاجوا ان نطيعوه* «comme un seigneur que nous devons obéir».

D'après ces quatre exemples, on serait en droit de supposer qu'il s'agit d'un *tanwîn* classique qui, peu-à-peu, aurait été senti comme jouant le rôle d'une sorte de pronom conjonctif et aurait fini par être confondu avec la conjonction *ان*.

L'on rencontre cependant un exemple où ce pronom relatif *ان* est isolé de son antécédent:

(22/26) *الذين يكونوا من بعدنا ان يعمرؤا في الموضع المذكور* «ceux qui seront après nous [et] qui coloniseront au dit lieu».

Plus grave encore est le fait de trouver cet ancien *tanwîn* après un nom déterminé; il est vrai qu'il ne s'agit pas d'un mot arabe: (17/26) *للقمندرور ان يكون في قلجاطش* «au Commandeur qui sera à Calchetas».

Les exemples fournis par la Charte sont trop peu nombreux pour l'on puisse rien conclure de l'origine de ce pronom relatif *ان*. On sait que l'on retrouve la même particule dans les principaux documents d'arabe hispanique, entre un nom indéterminé et l'adjectif qui le qualifie: il ne paraît bien pouvoir s'agir là que d'un ancien *tanwîn*, conservé par suite de sa position forte à l'intérieur d'un complexe. L'apparition de ce pronom relatif est en tout cas un phénomène *arabe* et il n'y faudrait pas voir un barbarisme de traducteur employant la conjonction *ان* avec la valeur d'un pronom relatif, parce que l'espagnol *que* possède ces deux acceptions.

Indéfinis.

(20/8) *في اي موضع يمشي* «en quelque lieu qu'il aille».

Le pluriel de *آخر* «autre» est toujours *اخر* **uḥar*¹.

(17/19) *كما كل واحد من الاخر* «comme chacun des autres (colons)»; (21/12—15) *لا يسوق غنم اخر ولا دواب اخر* «il n'amènera ni

(1) Cf. P. DE ALCALÁ: *oḥār* (332/3—31).

d'autres moutons, ni d'autres bêtes »ou« ni les moutons des autres, ni les bêtes des autres».

Pluriel.

A retenir le pluriel اشياء¹ dans:

الاشياء الاخر (21/31) «les autres choses».

On trouve cependant aussi, sans ة final:

جميع الاشياء المذكورة (25/10) «toutes les choses sus-dites». Noter encore: اميا² (13/34, 20/40) «eaux»; خصيات³ (18/20) «litiges».

2. — Verbe.

Imparfait.

La 1^{ère} personne du pluriel est à suffixe -ū:

نعطوا (3/17, 6/15) «nous donnons»; نفقروا (3/18) «nous accordons»; نحتاجوا (6/13, 23/24) «nous avons besoin»; نخذوا (22/31) «nous prenons»; نكونوا (23/13) «nous sommes»; نقبلوا (23/19) «nous baissons»; نطيعوه (23/26) «nous lui obéissons»; نرغبوا (24/1) «nous prions».

On trouve cependant, sans indication d'un suffixe -ū:

نخذكم (23/3) «nous vous acceptons»; نخود (B) «nous prenons»; نخودكم (B) «nous vous acceptons».

Les 2^{èmes} et 3^{èmes} personnes du pluriel sont également à suffixe -ū.

Noter يوقد (17/4) «il allume», pour le classique يُقَدِّد⁴.

Un exemple de l'emploi du passif est fourni par جُنا (11/30) «être cueilli», = esp. *se culliran*.

3. — Particule.

A: *Particules classiques:*

— من est employé très fréquemment⁵ pour traduire le *de* espagnol marquant la possession. Voici quelques exemples typiques:

الثالث للاشبطل والثلاثين من كل واحد منهم (1. 15, init.) «le tiers pour l'Hôpital et les deux [autres] tiers à chacun d'eux»; النفقه من

(1) Cf. P. DE ALCALÁ: *akyll*, s. v. *cosa*.

(2) Cf. P. DE ALCALÁ: *emyē*, s. v. *agua*.

(3) Cf. P. DE ALCALÁ: *hojomll*, s. v. *pleyto*.

(4) Cf. P. DE ALCALÁ: *neugéd* «j'allume» (215/18).

(5) On retrouve la même fréquence de cet emploi dans les *Escripturas arabes*, documents provenant de l'Aragon et s'échelonnant sur les XII^e, XIII^e, XV^e et XVI^e siècles.

الدخول في البرقة (l. 15) «les frais de la mise en fosse», esp. *la mission del echar en poza*; الاشباطال (l. 21) «vos moutons et [ceux] de l'Hôpital»; ومن رعائه (l. 21) «et [ceux] de ses pâtres»; الطابع من (l. 24) «le sceau de notre seigneur le roi de Navarre».

Voir encore d'autres exemples de cet emploi de من: 1/12, 1/25, 2/2, 2/5, 2/7, 2/14, 2/23, 3/6, 3/11, 4/4, 6/20, 7/12, 7/14, 14/16, 14/19, 20/42, 23/9, 23/15—16, 24/10.

— لـ traduit régulièrement l'espagnol *por, para* «pour, par, en échange de» — Cf. 6/31, 8/13—18, 9/3, 9/8, 9/11, 9/22, 12/16, 12/31, 12/34, 13/33, 16/2, 17/22, 17/30, 18/5, 21/20, 22/20—21, 23/4.

— لـ est employé avec une acception opposée à celle que cette particule possède en classique. C'est ici l'équivalent de على indiquant l'obligation, le devoir, la dette:

لـ ان يعطى (9/33) «il doit donner»; لنفقتـ (7/8) «à ses frais»; ان كن لكم ان تعطوا شي (19/32) «si vous devez donner quelque chose», c'est-à-dire «si vous avez une dette à acquitter». Voir aussi la variante fournie par B pour 19/32.

Un autre emploi de لـ est celui de corroboratif:

نخـدكم عن مول لكم ولجميع الافرايين (l. 23) «nous vous acceptons pour seigneur, vous et tous les frères». La traduction arabe paraît calquée sur l'espagnol *a uos y a los ffreyres todos*; mais j'ai entendu à Tanger des locutions du type analogue: *šuffo, l-hāk* «je l'ai vu, ton frère», et cette tournure paraît être tout aussi arabe qu'espagnole.

— كيف انا (1/5) «comment nous».

— دون (16/21) «sans».

— متى ما (14/23) «lorsque».

— ان, comme conjonction, est d'un emploi très fréquent.

B: *Particules dialectales*.

— كما s'emploie devant les noms avec la valeur de «comme»:

كما هو سنتكم (19/8) «comme chacun»; كما كل واحد

«comme c'est votre coutume»; كما جيران (21/5) «comme des voisins»;

كما مول (23/21) «comme un maître».

Devant les verbes, cette particule prend le sens de «en proportion de ce que» = esp. *segund*:

كما يعجبس (14/4) «en proportion de ce qu'il irrigue»;

كما يـسقي (17/20) «en proportion de ce qu'il détient en fait de maison».

Dans *كما ينبغي* (22/13), on retrouve l'emploi classique de la particule.

— *ان كن*¹ constitue un complexe correspondant à «si»:

ان كن و يصطلحوا (16/25—26) s'il vient; *ان كن ويكبي* «s'ils s'arrangent à l'amiable»; *ان كن ترددوا* (18/22—23) «si vous voulez»; *ان كن لكم* (19/30—31) «si vous devez»; *ان كن يعملها* (19/38—39) «s'il le fait».

Remarquer que, dans les deux premiers exemples, le verbe qui suit *ان كن* est précédé d'un *و* inattendu.

— *متع*, dont l'emploi était généralisé dans les parlers hispaniques² pour rendre les pronoms possessifs et pour exprimer le rapport d'annexion analytique, semble, dans la Charte, avoir été supplanté par *من*. On en relève un seul exemple:

لمتع اصران (17/33) «à celui d'Ursan».

On a peut-être voulu, en employant *متع*, éviter le groupe barbare *ليمن* «à celui de».

III. — SYNTAXE.

C'est dans la syntaxe que l'influence espagnole s'est le plus exercée sur la traduction arabe et certaines tournures ne peuvent s'expliquer, semble-t-il, que par un calque servil des constructions romanes:

انتم المذكورة الجماعة (10/22—23—24) «vous, la susdite communauté» = esp. *vos los dichos alfama*; *والمسميه الثلاثه ذاتير* (9/18) «et les trois *dīnār*-s dénommés», = esp. *y los dichos tres sueldos*; *من المذكور پريوارادوا* (2/7—8—9) «du susdit prieuré», = esp. *del dicho priorado*; *في الموضع المذكور وحومات* (6/24—25—26) «au lieu et cantons susdits», = esp. *en el dicho lugar y terminos*.

A noter les faits suivants relevant proprement de l'arabe:

الخمسه ذاتير المذكور (l. 8 et l. 9) «les cinq *dīnār*-s susdits», malgré l'espagnol *los dichos cinco sueldos*.

الاشطال المذكور (15/25) «les musulmans susdits», *ان يحبسوكم* (22/8) «le dit Hôpital devra vous maintenir» — le pluriel peut s'expliquer parce que le traducteur a pensé au prieur, aux commandeurs et aux frères constituant l'Hôpital, c'est-à-dire l'ordre des Hospitaliers.

(1) Cf. P. DE ALCALÁ: *ikkn* «si», pour **in-kīn* (403/4).

(2) Cf. P. DE ALCALÁ: *mīta'*, *mīte*(²) (209/4).

IV. — LEXIQUE.

امر «façon, manière» — في الامر المتابع (5/20) = esp. *en la manera* *siguient* «de la manière suivante». — مامور (18/16) = esp. *justicia* «sorte de juge». Dans le vocabulaire de P. DE ALCALÁ, on trouve *mámor* [sic] (293/35) traduisant *licenciado* (*a quien es dada licencia*): peut-être s'agit-il du titre d'un personnage à qui les Hospitaliers auraient donné licence de rendre la justice en leur nom?

Dans le *Diccionario de la lengua española*, publié par la *Real Academia española* (15e éd., Madrid, 1925), *justicia* est donné comme synonyme ancien d' *alguacil* «officier inférieur de justice». Or, l'un des sens de ce dernier est «fonctionnaire de l'ordre judiciaire qui se différenciait du *juez* en ce que celui-ci était nommé par le roi et que celui-là l'était par la localité ou la communauté qui le choisissait». Est-ce dans ce dernier sens qu'il faut interpréter le participe passif مامور?

امام, cf. s. v. هنا.

اول شي — اول (5/25—26) «premièrement».

برقه (15/17—20) «fosse où l'on met rouir le lin et le chanvre».

جلبان (11/18) = esp. *arbeias*¹ «pois, vesces».

جمع ou اجمع (11/8, 11/25) «récolter»².

اجنيه (11/29) = esp. *ortalizas* «légumes, produits des potagers»³. Ce mot paraît être le pluriel أَفْعَلَة de جَنَاء «fruits que l'on cueille».

جنيات (21/26) = esp. *calonyas* «calomnies, outrages»⁴.

الجيمه, حيمه (24/32) = esp. *aljama* «communauté». Il doit s'agir d'une simple transcription de la forme espagnole du mot arabe, notée avec l'*imāla*: **al-ġīma*.

(1) P. DE ALCALÁ traduit *arveja* par *adís* «lentilles» (106/2), tout comme *lentejas* (291/19).

(2) Cf. P. DE ALCALÁ *coger fruta* = *naġmi^h aġmā¹* (123/7).

(3) P. DE ALCALÁ traduit *ortaliza* par *bōdra* «légumes verts» (331/33).

(4) En classique, جَنِيَّة signifie «délit grave, crime». En grenadin, le participe actif de IVe forme (*muġni*) signifiait «malfaiteur; malfaisant; parricide; homicide; sacrilège» (cf. P. DE ALCALÁ, s. v. *maleficio, malhechor, omiziano, omiziano, sacrilego*).

حَبَسَ = esp. *tener* (8/24, 12/4, 17/2, 17/21, 18/4), *retener* (21/19) et *mantener* (22/8) «tenir, détenir, maintenir»¹.

حَابِسَ «qui tient, qui détient». — حَابِسَ مَوْضِعَنَا (2/19) = esp. *tenyente nuestro lugar*, «notre lieutenant».

حَابِسَ طَائِعِ الْمَلِكِ (24/6), cf. esp. *que tiengo el seyello*, «garde du sceau du roi».

حَرَزَ (18/3) = esp. *aguardar* «révéler»².

حُومَاتِ (6/26, 22/4) = esp. *terminos, termino*, «cantons, territoire», qui (l. 4) est traduit par جِهَاتِ³.

خَصِمَاتِ (18/19) = esp. *pleytos*, «litiges, procès»⁴.

دَوَابِ (20/45, 21/14) associé à غَنَمَ rend l'espagnol *ganados* «bétail». P. DE ALCALÁ distingue *ganado menudo* «menu bétail» traduit par گَانَدَم, de *ganado mayor* «gros bétail» traduit par بَهْلِيم; or, بَهْلِيم «bête de somme, tête de gros bétail» est en général synonyme de دَابَّة; le دَوَابِ de la Charte doit donc s'appliquer au gros bétail.

دِنَاتِيمِ (8/2, 8/12, 8/16, 9/1) = esp. *suelos*, «dīnār, sou d'or».

دَبَاتِ (21/25) = esp. *homizidios* «meurtres»⁵.

رَبْعِ (12/19) = esp. *rouo*, «quart (mesure de capacité pour les céréales)»⁶.

رَبِيعِ (20/41) = esp. *yeruas*, «herbe, herbages»⁷.

رَحَالِهَ (7/19) = esp. *peonadas*, «ouvrées (de vigne)».

Le mot arabe paraît calqué sur le terme espagnol correspondant. La *peonada* est le travail exécuté par un ouvrier pendant une journée, *peonada* étant à *peon* ce que رَحَالِهَ est à رَاحِلَ «piéton, ouvrier». Venant après عَشْرَ, le mot doit être le pluriel رَحَالَةٍ dont DOZY (*Suppl.*, s. v.) donne un exemple tiré d'un passage d'Ibn al-'Auwām où ce terme a la valeur précise d'«ouvriers travaillant aux vignes». Remarquer que le traducteur a rendu l'abstrait espagnol *peonadas* «ouvrées» par le concret arabe رَحَالِهَ «ouvriers».

(1) Cf. P. DE ALCALÁ: *tener* = *nahbes habēst ahbēs* (404/34); *retener* = même traduction (371/4).

(2) L'arabe حَرَزَ correspond plus précisément à l'esp. *guardar* «garder; surveiller». Cf. P. DE ALCALÁ: *guardar* = *nahārēs harēst ahārēs* (258/30).

(3) DOZY (*Suppl.*, s. v.) donne le sens hispanique de «métairie, hameau», correspondant au roman *pago*.

(4) Cf. P. DE ALCALÁ: *pleyto* = *hišām hašomīt* (351/33).

(5) Cf. P. DE ALCALÁ: *sacrilegio* = *dīya diyēt* (390/31).

(6) Cf. P. DE ALCALÁ: *arroua* = *rōbā'* (105/12).

(7) Cf. P. DE ALCALÁ: *yerua* = *rahīat* (282/20).

ارتفاع (18/28) = esp. *alça o appellacion*, «appel d'un jugement».
 مرافق (13/6) = esp. *marfegas*, récipients ou mesures de capacité pour la paille broyée¹.

مزرعه (7/11) = esp. *semnadura*, «semence».

زوج مسلمين (9/36) «une paire de poules», زوج لحاج — زوج (16/28) «deux musulmans»².

اسفال (5/24) = esp. *deiuso*, «en bas, ci-dessous»³.

سكه (8/7) = esp. *moneda*, «monnaie».

سيده (21/23) = esp. *ssennorio*, «seigneurie, suzeraineté»⁴.

صيرفي (26/1), sans correspondant dans le texte espagnol, «changeur, banquier (?)».

مطبوح (14/28) = esp. *cueyto*, «cuit, roui (lin et chanvre)».

طعام (11/10, 12/21) = esp. *pan*, «céréales panifiables, céréales».

L'exemple de la ligne 12 montre que ce terme générique s'appliquait, au moins, au blé et à l'orge.

عبيد (23/14) = esp. *uassallos* «vassaux».

عالمو (6/2, 7/6, 13/18, 20/33, 22/16) = esp. *poblador*, «colon».

الى عمار (5/17) = esp. *a poblar*, «(venir) pour coloniser»⁵.

غرم (7/34, 12/11, 17/14) = esp. *pechar*, «verser une redevance (en espèces ou en nature)».

مغرم (8/5, 8/30, 8/32, 9/4) = esp. *pecho*, «redevance d'un vassal».

غصب الطرقات (21/27) = esp. *quebrantamiento de caminos*, «brigandage de coupeurs de route»⁶ — غصب النساء (21/29) = esp. *fuerzas de mulieres*, «violences faites aux femmes».

(1) Cf. P. DE ALCALÁ: *cabecera de cama* «oreillers» = *márfaga* et *marfiga* (132/10 et 12). Le mot arabe devait désigner une sorte d'enveloppe de tissu qui, bourrée de laine, servait de coussin mais pouvait aussi être employée comme sac pour loger de la paille broyée par le dépiquage. Voir, sur ce mot, DOZY et ENGELMANN, *Glossaire* . . . , 2e éd., p. 158.

(2) Cf. P. DE ALCALÁ: *dos* = *zeug* (206/21).

(3) Cf. P. DE ALCALÁ: *debaxo* = *min issel* (209/24), pour «*min issel* par assimilation *sf* > *ss*».

(4) Ici encore, le traducteur a rendu l'abstrait espagnol *ssennorio* «seigneurie» par le concret arabe سيده «dame, suzeraine».

(5) Comme pour رَحَاله et سيده, l'on a affaire ici à un concret arabe correspondant à un abstrait espagnol. Pour rendre l'infinitif «coloniser», le traducteur a simplement employé le pluriel عمار «colons».

(6) Etant donné l'espagnol *quebrantamiento*, on aurait plutôt attendu en arabe قطع الطرقات.

افرايلى (2/6, 23/8) = esp. *ffreyre*, «frère (en religion)».

متقبل (24/5) = esp. *del peage*, «(fonctionnaire) chargé de percevoir la gabelle».

مقابر (7/13) = esp. *pieças*, «quantités (?), volumes (?)». Il peut aussi bien s'agir ici du pluriel de مقدر que de celui de مقدار. Cependant, comme en portugais ancien *peça* signifie «nombre, quantité», on a sans doute affaire au pluriel de مقدار.

قر ou اقر (3/19) = esp. *otorgar* «concéder, octroyer».

اقرار (2/13) = esp. *otorgamiento* «concession, permission».

قشال (6/19, 7/28, 8/26, 9/33) = esp. *casal*, «casal, i. e. un emplacement pour construire la maison, huit qafiz de graines de semence et dix ouvrées de vigne».

اقفزه (7/10) = esp. *hafizadas*, pluriel de قفيز «mesure de capacité pour les céréales».

قلع (14/7) = esp. *collida*, «arrachage (du lin et du chanvre)».

قنم (14/9—18—27) = esp. *cannamo*, «chanvre».

كرمات (7/21, 9/23, 16/17), «vignes».

اميا (13/34, 20/40) = esp. *aguas*, «eaux»¹.

انادر (13/13) = esp. *eras*, «aires où l'on dépique les céréales».

انصف ou نصف [dans la Charte, ce verbe n'est employé qu'à l'imparfait] (8/28, 9/7, 15/10) = esp. *paguar*, «payer (une redevance ou une dette)»².

نصافه (12/22—25) = esp. *medio*, «moitié».

هذا (7/26, 14/10) = esp. *assi*, «ainsi (avec la valeur de aussi)».

هنا — من هنا الى امام (6/10, 10/30) = esp. *daqui enant*, «d'ici en avant, dorénavant».

هو (7/22, 14/11, 19/9) = esp. *es*, «c'est».

مول (18/7, 23/5, 23/22) = esp. *ssennor*, «seigneur».

(1) Cf. P. DE ALCALÁ: *agua* = *mī emyē* (94/8).

(2) Cf. P. DE ALCALÁ: *pagar* (*lo recebido*) = *nanşif anşdfit* (333/16).

PRINZ MEHMED SA'ID HALIM PASCHA'S
„ISLAMLASCHMAQ“.

TÜRKISCH NEU VERÖFFENTLICHT

VON

A. FISCHER (Leipzig).

Seit dem Erscheinen meiner Arbeit *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei. Türkische Stimmen verdeutscht* (Leipzig 1922), die an der Spitze eine Übersetzung von PRINZ M. S. HALIM PASCHAS Programmschrift *Islamlaschmaq* enthält, haben mir Fachgenossen mehrfach ihr Bedauern darüber ausgesprochen, daß ich von dieser Schrift nicht auch das türkische Original mit abgedruckt habe, denn dieses sei ihnen unzugänglich. Es scheint in der Tat sehr selten zu sein: der von mir benutzte Sonderdruck (Dār-ül-hilāfe, Huquq matba'asy, 1337) ist, wie ich schon in meiner genannten Arbeit, S. 5, hervorgehoben habe, offenbar höchstens in ganz wenig Exemplaren nach Deutschland gelangt, und er ist, wie türkische Freunde von mir zweimal an Ort und Stelle konstatiert haben, schon seit mehreren Jahren selbst in Konstantinopel nicht mehr erhältlich; und die Zeitschrift *Sebil-ür-reschad*, in der die Programmschrift zuerst erschienen ist, fehlt, wie ich in diesen Tagen feststellen mußte, nicht nur in Leipzig, sondern auch in der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und sogar — wenigstens was den betreffenden Jahrgang anbelangt — in der Staatlichen Bibliothek zu Berlin.

Bei dieser Sachlage scheint es mir doch angezeigt, den interessanten Text jetzt noch durch einen Neudruck der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Es gibt ja — und zwar, wie ich glaube, ziemlich viel — Philologen (vielleicht gehöre ich auch selbst zu ihrer Zahl), die sich bei einer Übersetzung nicht recht wohl fühlen, so lange sie sie nicht mit dem Grundtext vergleichen können.

Der Text, den ich vorlege, ist der des erwähnten Sonderdrucks. Einige Irrtümer, die dieser enthält (die ich übrigens auch schon in meiner Verdeutschung namhaft gemacht habe), habe ich verbessert. Ich habe aber dabei den Textbefund des Originals stets in einer Fußnote mitgeteilt. Nur ein paar zweifellose Druckfehler habe ich stillschweigend ausgemerzt. Ich hätte mit dem Text des Sonderdrucks gern noch den des *Seb'il-ür-reschad* selbst verglichen. Aber diesen vermag ich eben nirgends aufzutreiben.

Die Ziffern in eckiger Klammer am Rande des Textes bezeichnen die Seiten des Sonderdrucks.

Unsere Schrift hat bei ihrem Erscheinen das größte Aufsehen erregt und ist in Tausenden von Sonderdrucken verbreitet worden. Vgl. *Aus der religiösen Reformbewegung in der Türkei*, S. 4, und folgende Angabe auf der hintersten Seite des Umschlags des Sonderdrucks:

اکابر امتدن و اعظام متفکرین اسلامیه دن برئس سعید حلیم پاشا
حضرتلری طرفندن قلمه آلتوب اولجه سبیل الرشاد صحیفه لرده انتشار
ایدن بو اثر معظلم کتاب صورتده نشری محترم قارئلرمزک بر چوغی
طرفندن آرزو ایدلشدی. فی الحقیقه اسلاملاشمق تعیرندن نه کبی بر معنا
قصد ایدیلدیکنی و اسلامک اعتقادیات، اخلاقیات، اجتماعیات، سیاسیاتی
نهدن عبارت بولوندیغی شیمدییه قدرکورولمهش بر وضوح و قطعیتله
تمهید ایتمکده اولان بو اثر کزینک یالکز سبیل الرشاد صحیفه لری
اوزرنده قالمی بزجه قابل تجویز کورولمه منه بناء آریجه کتاب حالنده
چیقاریلهرق عمومک انظار تتبع و مطالعه سنه عرض ایدیلمشدر.

سبیل الرشاد

„Viele unserer verehrten Leser hatten den Wunsch geäußert, daß diese bedeutende Schrift, die PRINZ SA'ID HALIM PASCHA, einer der Großen der Nation und der großen unter den islamischen Denkern, verfaßt hat und die zuerst auf den Seiten des *Seb'il-ür-reschad* veröffentlicht worden ist, in Buchgestalt herausgegeben werden möchte. Tatsächlich konnten wir es nicht für zulässig halten, daß diese hervorragende Abhandlung, die mit einer bis jetzt nicht erschenen Klarheit und Bestimmtheit darlegt, was für ein Sinn mit dem Ausdruck 'Islamisierung' beabsichtigt wird und worin der Glaube, die Moral, das Gesellschaftsideal und die Politik des Islams

bestehen, nur auf den Seiten des *Sebil-ür-reschad* bleiben solle, und demgemäß ist sie gesondert in Buchgestalt herausgegeben und so den Augen der Allgemeinheit zum Studium und zur Einsichtnahme unterbreitet worden. — *Sebil-ür-reschad*“.

Heutzutage würde unsere Schrift in der Türkei unmöglich sein, wie ja auch infolge des heutigen Regimes der Türkei die Partei der islamistischen Reformer, deren Haupt M. S. HALIM PASCHA bildete, und ihr Organ, der *Sebil-ür-reschad*, von der Bildfläche verschwunden sind. Die Gedanken, die sie enthält — und die sich ja größtenteils mit den Anschauungen der ägyptischen und selbst der indischen Modernisten decken —, leben aber sicher in weiten Kreisen der türkischen Intelligenz, die jetzt zum Schweigen verurteilt sind, in der Verborgenheit fort, und wenn den extremen Nationalismus und radikalen Rationalismus der heutigen Machthaber der Türkei, die ja schwerlich das Omega der türkischen Entwicklung sein dürften, einmal eine Strömung, die für den Geist und die Ideale des Islams ein tieferes Verständnis hat, abgelöst haben wird, dann werden diese Gedanken, wenschon hier und da, besonders soweit sie die Politik berühren, den neuen Zeitläuften entsprechend umgestaltet, glückliche Urständ feiern und von neuem den Beifall vieler finden.

مؤلفی

پرنس محمد سعید حلیم پاشا

اسلاملا شمع

سبیل الرشادده نشر اولوندقدن صوکره آیریجه کتاب حالتده طبع اولونمشدر

سبیل الرشاد کتبخانهسی نشریاتی

دار الحلاله — حقوق مطبعهسی

۱۳۳۷

اسلاملا شمع

- یز، اقوام اسلامیه نك سلامتی اونلرك حقیله اسلاملا شمع لرئده اولدیغنی [۴]
اونه دن بری ادعا ایده کئشدك. آنجق «اسلاملا شمع» تعیری مختلف طرز لرده
تفسیره مساعد اولدیغنی ایچون، بوندن نه کی بر معنا آکلامقده اولدیغمزی
ممکن اولدیغنی قدر واضح بر صورتده تشریح ایتمه یی فائده لی کورییوروز. ۵
اسلامیت کندیسنه خاص اعتقادیاتی، او اعتقادیات اوزرینه مؤسس اخلا
قیاتی، او اخلاقیاندن متولد اجتماعیاتی، الحاصل او اجتماعاندن دوغان سیاسیاتی
احتوا ایتمك اعتبارله اك مکمل و اك نهائی کالی حائز بر دین انسانیدر.
او، بو حیثیتله اوله بر طاقیم عوامل اساسیه نك هیئت مجموعه سیدرکه بونلر
حیات بشری سوق و اداره ایدرلر و هر بررلری دیکرلرندن متفرع اولمقله برابر ۱۰
هیئت مجموعه لری متجانس، مکمل، افتراق و انقاسی غیر قابل بر کل حصوله
کتیررلرکه — دینی بولوندیغنی شخص معنویده اولدیغنی کی — فکریه و اثباتیه

(Idéalisme, positivisme) مذهبلىرى او كلك ايجنده ممزوج بر صورتده مندمج بولنور.

او بر دين بشريدركه معبر ماهيتى، رهبرى، استنادكاه طبيعىسى بولونديغى وجدان انسانى كې علوم تجريبه و مادييه، معتقدات مابعدالطبيعيه و نظريه،
5 حيطه ادراك بشره صيفان و صيغمايان حقايقى هپ بردن جامعدر.
[5] او نه تماميله فكريه، نه ده تماميله اثباتيه اولمايوب، هر ايكي سيدر. اوقى شو ايكي مذهبدين برى، ياخود ديكرى تلقى ايتمك موجوديتنى انكار ايلسكدر. زيرا يالكز باشنه فكريه مذهبي هيچ بر معناي مفيد اولمايه جنى كې، كندى كندينه وجود بولاسنده امكان يوقدر. ته كيم فكريه دن مستقل اولقى اوزره
10 تصور ايديلن اثباتيه ده بويله در. چونكه بونلرك برى ديكرينك نتيجه سيدر.
بناءً عليه بزم ايجون اسلاملاشمق ديمك، اسلامك اعتقاديانى، اخلاقياتى، اجتماعياتى، سياسياتى دائما زمان و محيطك احتياجاته اك موافق بر صورتده تفسير ايدرك بولنور كركى كې توفيق حركت ايتمكدن عبارتدر.

كنديسنك مسلمان اولديغى سويله ين بر آدم قبول ايتمش اولديغى دينك
15 مبادى اساسيه سنه كوره حس ايتمكجه، اوكا كوره دوشونوب اوكا كوره حركت ايلمكجه، يعنى اسلامك اخلاقياتنه، اجتماعياتنه، سياسياتنه تماميله كندىنى اويدورمادقجه يالكز مسلمانلغى اعتراف ايتمككه بر شى قازانه ماز، هيچ بر سعادت الده ايدمهز.

بر «قانت» ك، ياخود بر «سپنسر» ك اخلاقياتنه اينانان، بونككه برابر
20 اجتماعياتنه فرانسك، سياسياتنه انگليزك طرز تلقيسى قبول ايدن بر مسلمان، نه قدر متبحر عالم اولورسه اولسون، نه ياپديغى بيلمه ين بر كيمسه دن بشقه بر شى دكلدر. بر آدمك ذهننده متناقض، متعارض، غير قابل امتزاج بونجه شيلر تصادم حالنده بولونقله برابر ينه هيسى بردن يان يانه طوروب طورورسه آرتيق او آدم نه قفاده، نه وجدانده اولقى لازم كلىر، تصور ايديلسين؟

25 چينليلرك اخلاقياتى، هندليلرك اجتماعياتى، مكسيقاليلرك سياسياتى قبول ايدن بر فرانز، ياخود بر آلمان عجباً نه اوله ييلير؟ مادامكه بر فرانز،

یاخود بر آلمان کجی حس ایتمیور، دوشونمیور، حرکت ایتمیور؛ قوللاندیغی لسان آلمان، یاخود فرانسز لسانی اولهده، او نه آلمان، نهده فرانسز اولهه‌ماز. بورایه قدر «اسلاملاشمق» دن نه آکلادیغمیزی ایضاح ایتدک؛ شیمدی‌ده اسلامیتک اعتقادیاتی، اخلاقیاتی، اجتماعیاتی¹، سیاسیاتی، نه‌دن عبارت اولدیغنی تشریحه چالیشه‌جئز.

5

[۶] اسلامده اعتقادیات

مسلمانک ایمان ایتدیکی «الله» او آله واحددرکه، زمانلرک، مکانلرک نامتناهی‌لیکی ایچنده لاینقطع تکامل ایدوب طوران ماده‌لرک و قوتلرک آهنگ تامی حقندمکی ادراکز آرندقجه، اونک وحدانیت قطعیه‌سی‌ده بو ادراک ایله متناسب اوله‌ق بزه ده‌ا واضح، ده‌ا آشکار بر صورتده تجلی ایتمکده‌در.¹⁰

«الله» معنای شریفی «حکمت و عدالت مطلقه» مفهوم‌لرینه توافق ایدن «حق» مفهوم‌نک عینی‌درکه، کائناتک هیچ بر قوتله قابل انضمام اولمایان آهنگ و نظام کلیسنه مرجع تلقی ایتدیکمز بو الوهیت مفهومی، بز، معلومز اولان طقان طقوز اسم شریف ایله المزدن کلدیکی قدر تعبیر و توصیف ایتمکده‌بز.

بونلر اوله بر طاقیم انسی مفهوم‌اندرك بویله اولقله برابر معلومات فیه¹⁵ و تجریبه‌مز توسع و تکامل ایدرك بزى عالمده موجود نامتناهی اشیاى، هر آن حصوله کلن حادثاتی، عیالم و کائنات بی‌حسابی اداره ایدن قوانینی ده‌ا ای تدقیق ایده‌ییله‌جک حاله کتیردکجه او مفهوم‌لرده کسب ناید و قطعیت ایتمکده‌در.

بز مسلمانلر اونک پیغمبرینه‌ده اینانیورز. زیرا او خالق یکانه حریت²⁰ عدالت، تعاضد دساتیر اسلامیه‌سی صورتنده‌ک سعادت بشریه مبدأ لایتغیری بی بزه اونک واسطه‌سیله بیلدرمشدر. انسانیته اک طوغرو دین بشری بی تبلیغ ایتمکله اونی اک صحیح دین مفهوم‌نه صاحب قیلان او پیغمبر‌در.

¹ Fehlt versehentlich in der Vorlage.

بز اوکا اینانیورز. زیرا اوامر و تعالیمک حق مطلق اولدیغی، تقدیرلرک فوقنده بر قیمتی حائر بولوندیغی بشریتک عقلی، تجربه سی ترقی و تکامل ایتدکجه بر قات دها تأید ایدبور.

الحاصل اسلامک عقیدمسی ظاهر باطن اولان حقیقت علیایه اعتقاد اولوب،
[۷] دینی ده آخرک قیود تضییقندن آزاده اوله رق نه بر صنف روحانی، نه بر قسم رهبانی طایمیان و ابنای نوعنه رهبر اولق حققی انسانلرک اک فضیلتلیرنه، اک عاقللیرنه، اک عالملیرنه بر افاق بر دیندر.

بر مسلمان هر شیدن اول خالص بر مؤمندر. چونکه وحدانیتله متصف اولان معبود بالحققی تقدیس ایچون اوکا ایناتق لازمدر. مسلمانلرک اک اییی ۱۰ اک قوی بر قناعت ایله و اک قوی دلائل و براهینه تابع اوله رق ایمان ایتمش اولایندر. انسانه بر موجود مکلف پایه سی ورن، اولی بوتون مخلوقات ذوی الحیاتک فوقنه چیقاران آنجق قوه اعتقادیه سیدر.

او حالده دینسزلک تزوعی (atavique) بر طاقم اسبابدن، یاخود قصورلی بر تربیه اخلاقیه دن ایلری کلش بر انحطاط فکری و روحانیدر. ۱۵ خصوصیه «مادامکه بر شیشی انکار ایچون دیگر بر شئتک طوغرولغنه ایناتق لازمدر؛ انسان انکار ایدمیلیمک ایچون بیله اینانه ییلمیدر» قضیه سی قبول ایدلدکن صوکره بو حقیقت بوس بوتون کسب قطعیت ایدر.

بز لره معبود بالحق طانیدیغمز الله ذوالجلالیدن باشقه بر معبوده، اونک رسول اکرم و اکملندن صوکره بر پیغمبره ایناتق المزدن کلمز؛ بونلرک هر ۲۰ ایکسینه بلاقید و تردد ایمان ایدرز. بناء علیه کرک جناب حقتک کندی حقیقت علویه سنه دائر پیغمبری واسطه سیله بزه بیلدیردیکی؛ کرک وحی الاهی ایله ملهم اولان او رسول کزینک سعادت ابدیه مز ایچون بزله اوکرتدیکی شیلرک هپسینه بوتون قلبمزله، بوتون وجداتمزله اینایرز.

[۸]

اسلامده اخلاقيات

منبعی یکانه معبود بالحقه ایمان اولان اخلاق اسلامیه بزه سعادت بشریه نك حقیقته محبته، اونی تحریر و تطبیقده اولدیغنی بیلدیریور.

لکن، حقیقتك تحریر و تطبیقی آنجق انسانك اخلاق، عقلی بوتون قوا سنك بلا مانع حرکت و انكشافیله تحقق ایده ییله جکندن بو اخلاق اك واسع، 5 اك تام معناسیله حریت شخصییه مبدأنه استناد ایدر و انسانلره بو مبدأی معبود بالحقه ایمانك نتیجه سی اولق اوزره قبول ایتدیرر.

او حالده اخلاق اسلامیه انسانه حائر اولدیغنی قابلیت تکمیلی کوچی یتدیکی درجه ده توسیع ایچون حر اولق وظیفه سی تحصیل ایدر. بناءً علیه نظر اسلامده حریت اوله انسانك تطبیق و یا عدم تطبیقنده مختار بولنه ییله جکی، 10 یاخود واضع قانونك ایترسه بخش، ایترسه منع ایده جکی بر حق سیاسی اولیوب قبول ایتدیکی دن ایله رهبر طانیدیغنی اخلاق طرفندن کنديسنه تحصیل ایدلش بر وظیفه در.

ایمدی، حقیقی بیلمك و تطبیق ایتمك مكلفیتی بوتون مسلمانلره شامل اولدیغنی ایچون بو اعتبار ایله هر مسلمان الندن کلدیکی قدر حر اولق 15 وظیفه سیله مکلفدر.

قالدی که، «عمومه شامل حریت» تعبیری «عموم آره سنده مساوات» ایله مترادف اولدیغندن؛ مساوات ایله حریت ایسه یانی باشمزدده کیلره محبت یعنی تعاضدی تولید ایده جکندن اخلاق اسلامیه بو صورتله حریت، مساوات، 20 تعاضد دساتیر اساسیه سی وجوده کتیرمش و بو دساتیری سعادت بشریه نك مبدأ اساسی اولق اوزره رکز و اعلا ایتمش اولیور.

مع مافیه حقیقی تحریر و تطبیق وظیفه سی اخلاق اسلامیه بر طرفندن انسانلر آره سنده مساوات^۱ تامه نك وجودینی قبوله مجبور ایتمکله برابر، عینی اسباب

1 Vorlage حریت, das sicher nur ein Versehen ist.

[۹] دولایسبله، دیگر طرفندن ده طبیعی، شخصی قابیلترک تفاوتندن ناشی عینی انسانلر آره‌سنده طبیعتیله وجود بوله‌جق مساواتلرغی‌ده قبوله مجبور ایلمکده‌در. اوت، او بونی‌ده عینی سببله قبوله مجبوردر. زیرا بو مساواتلرلق
 5 اک حقیقی، اک معقول، اک طوغرو معنالرینه آلتیق شرطیله مساوات و حریت مفهوم‌لرینک نتیجه طبیعی‌سندن باشقه بر شی دکلدر. چونکه مساوات آنجق هر فردده کندی استعدادات طبیعی‌سنه کوره سربسته ترقی و تکمل ایتمک و بو صورتله غایه مشترکه اسلامیه به وسعی مساعد اولدیغی قدر خدمت ایلمک حقنی و رسمی حیثیتیه طوغرو و معقول اولیور.

10 کذلک حریت‌ده مساوات کبی هر فردک نمرات مساعی‌سندن کال حریتله و تمامیه مستفید اولسی، فضائل و مزایاسنک مکافاتنی بحق احراز ایلمسی تأمین ایدرک بو صورتله انسانک کوچی یتدیکی قدر تکمل ایده‌یلمسی آرزونی تهییج و ادامه ایلمسی حیثیتیه طوغرو و معقول اولیور.

ایشته بوندن دولاییدرکه اخلاق اسلامیه افراد آراسنده کی مساواته حرمتکار اولدیغی قدر بولردن بر قسمنک دیگرینه قارشى تفوقه‌ده رعایت‌کاردر.

او‌حالده مساواتدن کلن مساواتلرلق، حریتدن طوغان تضییق بو تعاضدی کوشه‌ته‌جک یرده بالعکس تقویه و تحکم ایدر. زیرا بو شرط داخلنده مافوقیت مادونیتک فائده‌سنه، تضییق‌ده او تضییقه معروض بولنانلرک نفعنه اوله‌رق نیجی ایدر. اخلاق اسلامیه حق، حکمت، عدالت نامنه انسانلر آره‌سنده حریت،
 20 مساوات، تعاضد دستورلرینی تأسیس ایتمک صورتیه بزلره باشقه‌جه شونی‌ده اوکرتیش اولیورکه: بو دستورلره قارشى کلنلر یکانه معبود بالحقک مجازاته؛ اولره رعایت ایدنلرسه مکافاتنه مظهر اوله‌جقلدر.

ایشته اسلامک اعتقادیاتندن طوغان اخلاقیاتی بوندن عبارتدر.

[۱۰]

اسلامده اجتماعيات

اخلاق اسلاميه دن نفع ايدن اجتماعي مبداء هم انسانلر آرمسنده كي حریت، مساوات، تعاضد مبدئنه؛ هم ده نفوق شخصي به حرمت اساسنه استناد ايتمك مجبوريتنده در.

ایمدي، جمعیت اسلامیه مختلف قابليتده بر طاقم فردلر دن متشکلدر که عالی، 5 متوسط، عوام اولق اوزره اوج طبقه به انقسام ايدن بو افرادك وظیفه اخلاقيه لری ممکن اولدېنی قدر فضله حریته کسب استحقاق ایله متنعم اولقددر. آنجق، انسان کندی حریتی باشقلرینك حریتنه حرمت شرطیله محافظه ایدیه یله جکندن و بو حرمت متقابل و مشترک اشخاص آرمسنده كي مساواتی تأسیس و ادامه ایدیه جکندن جماعت اسلامیه دخی افرادك حریت و مساواتی 10 مدافعه و توسیع ایتمك مجبوریت قاهره سی آلتنده بولمق خصوصنده عینیه فرد کبیدر.

بو منفعت عامه ایله بو مجبوریت عامه نك تظاهری ایسه تعاضد اجتماعي بی وجوده کتیرر که ایسته اعتقادی تعاضدن ناصیل اولوبده اجتماعي تعاضدك میدانه کلدیکی بو صورته ایضاح ایدلش اولور. 15

بر مسلمانك حریت و مساواتی، درعهده ایتش اولدېنی تکمل مجبوریتك نتیجه سی اولسنه نظراً کندیسنك متنعم اوله جفی حرمت و مساواتك درجه سی جمعیت اسلامیه بی تشکیل ایدن افرادك واره ییله جکی تکمل اخلاقی و روحاینك درجه سنه کوره تعین ایتمك لازم کله جکی پك طبیعی بر شیدر.

بناءً علیه جمعیتك عمومی اولان سوئه اخلاقيه و روحانیه سی نه قدر یوکسك 20 ایسه حریت و مساواتی ده، رفاه و سعادتی ده او نسبتده مکمل اولور؛ بالعکس بو سویه نه درجه لرده آلجق ایسه جمعیتك کرک حریت و مساواتی، کرک رفاه و سعادتی او مرتبه ناقص قالیر.

دیمك که بر مسلمانك حریتی کندی قصورندن، کندی لیاقتسر لغندن باشقه [۱۱] هیچ بر قوت نه تحدید، نه ده تضیق ایدیه مز. بو حریت فردك قابلیت تکمیلیه سی 25

تعقيب ايتمك و اوکا اصلا تقدم ايتمهك شرطيله نامتناهی بر صورتده توسع ایدر
طورور. زیرا او قابلیتک اوکنه کچدیکی آندن اعتباراً شایان حرمت اولمقدن
و بالنتیجه حقیقی طانیلمقدن محروم قالهرق یالکز شکلی دکیشدیرمش بر استبداد
اولور چیقار.

5 ایشه افراده دها زیاده حریت، دها فضله مساوات تأمین مقصدیله جماعات
اسلامیه آرسنده نه دن طولانی سیاسی، اجتماعی اختلاللرک اصلا وقوعی کورلمدیکی
و کوریلهمیه جکی یوقاریده کی تمهیدات بزه یك کوزل ایضاح ایدیور.
ایندی بو شرائط داخلنده تفوق شخصی آنجق مبادی و مفهومات اسلامیه نك
نسبتله دها یوکسك بر طرزده ادراك و تطبیقی صورتیله تجلی ایده بیلیر. او حالده
10 بو تفوق افراد آرسنده موجود اولوب ذاتاً کنیدیسیده اونك محصولی بولنان
حریت، مساوات و تعاضدك آنجق دها زیاده تأیید و تکملنه مدار اولق حیثیتیه
مؤثر اوله بیلوب باشقه صورتله تأثیرینی کوستره مز.

قالدی که، جمعیتک سعادتنی، رفاهنی تأمین ایدن شی تفوق شخصیدن عبارت
اولدیغی ایچون بالمقابله جمعیتده اوکا قارشی تقدیر، حرمت، محبت کوسترمکدن
15 کری طورمایه جفی کبی زمام اداره سنی کمال اعماد ایله اونك الله تودیع ایدر.
ایشته بونك ایچوندركه جماعت اسلامیه آراسنده یوکسك طبقه لر ده موقراسییه،
آشاعیده کی طبقه لر ایسه آریستوقراسییه¹ متابل بولنورلر.

یوکسك طبقه لر ده موقراتدر: زیرا ضعیفلرک حقنی مدافعه و ایچنده یاشادقلری
جهانی، روحانی احوال و شرائطی اصلاح ایدرك سعادت مشترکه تحققی تأمین
20 ایدن آنجق اولردر.

آشاعیده کی طبقه لر آریستوقراتیک حسیات بسلر، شو اعتبار ایله که: احرازینی
آرزو ایشدکلی و سعادتلرینی آنجق اوراده کوردکلی تفوق شخصی بی حرمتلرله،
تقدیرلرله تلقی ایدرلر.

[۱۲] جماعت اسلامیه ایچنده ده موقراتیک فضائل و اوصافی محترم طانیانلر یوکسك
25 طبقه لرده کیلر اولدیغی کبی؛ آریستوقراتیک حیسانه حرمت ایدنلرده آشاعی

طبقه ده بولنالردر. اولكىلر تفوقك بالذات ممثلى اولوب صوكره كيلرده نامزدى،
مشتاقى اولدقدن باشقه بو تفوقى اولانجه صميميتى، اولانجه زندكىسى ايچنده
بسلهين، كنجلشديرن، محافظه ايدن قوروماز ير منبعدر.

ايسته اخلاق اسلاميه نك وجوده كتيردىكى اجتماعيات بوندن عبارتدر.
انسانلرك حيات فرديه و مشتركه لرنده بو اجتماعياتك تأسيس ايتمش اولديغى 5
تام و دائم آهنگ و توازن صراحه كوسترمكنه دركه اونك منشأى بوتون كائناتك
آهنگ و توازننى تأمين ايدن او تغير ناپذير حقيقت ازيله دن باشقه ير شى دكلدر.

اسلامده سياسيات

اسلامك سياسى مبدأى اجتماعى مبدأندن نشأت ايتمش اولديغى ايچون كين،
رقابت، خصومت كى حياتك هيپندن معرادر. 10

مسلمانلقده حاكميت سياسيه ده، مؤسسات سياسيه ده تعاضد اجتماعيدن چيقمش
اولق اعتباريله هر ايكسى بو تعاضدك ممثلريدر. بناءً عليه جمعيت اسلاميه آرسنده
مؤسسات سياسيه آنجق اخلاق و اجتماعيات اسلاميه نك دائماً دهامكامل ير صور-
تده تطبيق اولمىنى تأمين مقصد منفرديله وجوده كلير؛ حاكميت سياسيه ايسه
او مؤسساتك هر دم متيقظ بولنان ير ظهير و مدافعندين باشقه ير شى دكلدر. 15
اونك ايچون بو صوكره كنه، ايفاسنه دعوت ايدلديكى وظيفه نك ايجاب ايتديكى
حق تامليله و رلمشدر. بو حاكميته قارشى قبولى ضرورى اولان اقيادك
درجه سى ده اونك كوره چكى وظيفه نك اهميته، اوزرينه آله جفى مسئوليتك
عظمتنه كوره تعين ايدر.

ايمدى، سرر حاكميت آنجق او كيمسه يه مودوعدركه بوتون حقوقه مالك [۱۳]
اوله جق، هر كس كنديسنه اطاعت كامله مجبوريتنده بولنه جق؛ بونكله برابر
اونك ده بوتون افعال و حرركاتك صيقى بر اهتمام، اك مشكلپسندانه ير دقت ايله نظر
مراقبه دن كچيريله جك. زيرا ايچنده كندى سلامت ذاتيه سى ده داخل اولديغى
حالده بوتون جمعيتك سلامتندن مسئول اولان آنجاق اودر.

بو موقع مستثنا اونی جمعیتک منافعتہ الہ موافق صورتہ اداره شرطیلہ اشغالہ اہلیتی اولانلرہ بالذات جمعیت طرفندن ویرلدیکی کبی، عکسنہ قناعت حاصل اولنجه در حال ینہ او جمعیت طرفندن استرداد ایدیلیر. بو اعتبار ایلہ حاکمیت اصل ملئتک النده اولوب اونی نفسنہ حصر ایدن حکمدار ایسه ابراز اہلیت ایتدیکی مدنجه 5 بو حاکمیتک ممثلی اولمش اولیور.

مع مافیہ حکمدارک کندیسیدہ شریعتہ انقیاد ایتمک مجبوریتندہدر. او شریعت کہ حقیقت کلیہنک بشرہ عائد بولنان و سعادت ابدیہمزی تأمین ایچون قادر مطلق طرفندن بی محترمی واسطہ سیلہ بزلرہ تبلیغ ایدیلن قسمیدر. ایشته حاکمیت ملیہ فی ارادات ملیہ سنک بوتون تظاہراتندہ الہاماتہ مظهر ایدن، سوق و اداره 10 ایلہن ہپ اودر.

بناءً علیہ اسلامک سریر حاکمیتی ہر شیدن اول شریعتک صادق بر خدمتکاریدر. بو حاکمیت حریت و مساوات شخصییہ کوچی یتدیکی قدر حرمت ایتمک مجبوریت قطعہ سندنہ بولندیغی کبی او حریت و مساواتک نتیجہ سی اولان تعاضد اجتماعی فی دہ محترم طانیمقلہ مکلفدر.

15 بو وظیفہ اساسیہ فی ایفادہ قصور ایدن بر حاکمیت ہم حق تفوقی، ہم مشروعیتی غائب ایدر. زیرا تعاضد اجتماعی فی تمثیل ایتمکدن کری قالمش اولور. باشقہ جہ، بو تعاضدی، بو وحدتی قیرمقلہ کندی الیلہ کندیسنہ بر طاقم رقیبلر، مخاصلر احداث ایتمش اولور کہ آز وقت صوکرہ بوتلر ہم اونی خراب ایدرلر، ہمہدہ جمعیتی بریشانلغہ، فوضایہ طوغری سور وکلرلر. سوزک قیصہ سی، بو حالده کی 20 بر حاکمیت حاکمیت اسلامیہ اولمقدن چیقار.

[۱۴] فردک حقوقنہ صورت مطلقہدہ حرمتلہ حاکمیتہ صورت مطلقہدہ حرمت. ایشته اسلامک اجتماعی مبدآنندن نشأت ایدن سیاسی مبدائی.

* * *

دہ بندن بری اسلامک اعتقادیاتی، اخلاقیاتی، اجتماعیاتی، سیاسیاتی نہ دن عبارت اولدیغی یضاح ابتدک. شیمدی دہ بوتلرک اقوام اسلامیہ طرفندن ناصیل تفسیر

اولئوب نه يولده تطبیق ایدلدیکنی؛ بناءً علیه اسلامك اصل اولان حاليله بوكونکی
حالی مقایسه ایدرك قیمت حقیقه سنك نه اولدیغنی کورمك ایجاب ایدیور.
اسلامك ظهوری ائناسنده اسکی دیا بر انحطاط کلی ایچنده ایدی. اونك
ایچون، مسلمانلغی قبول ایدنلرك اوليله بر طاقم یا کلیش تلقیلری واردی که بونلر
اوزون عصرلردن بری موجودیتلرینه حاکم اولدیغنی جهنله روحلرند یك قوتلی 5
بر صورتده کؤکشمشدی.

بو اقوامك نظرند دین خونخوار، انتقامه حریص، هوساته محکوم بر
الوهیتك قهر و غضبندن قورتولق ایچون اوقونان باصمه قالب بر طاقم اوراد ايله
ایفاسی معتاد بر ییغین مراسمك هیئت مجموعه سندن باشقه بر شی دکلدی.
اخلاق حقنده ک تلقیلری ده دین حقنده ک تلقیلرندن یك طبیعی اوله رق 10
حقیقه جق نتیجه نك عینی ایدی.

اجتماعیاته عائد اولان تلقیلرینه کلنجه، بوده جمعیت بشریه بی آنجق ظلم
ایدنلرله او ظلمی چکنلردن؛ برده چنلر، آغالر، کوله لر صورتده آبریلش
مخلوقلردن متشکل کورمکدن باشقه درلوسنه مساعد دکلدی.
اجتماعی تلقیلرندن نفع ایدن سیاسی تلقیلری ایسه مستبدانه و یك 15
ناقص ایدی.

اسلامی قبول ایدن اقوامك یینلری بویکی دینه کیردکن صکره غریب بر هرج
و مرج ایچنده قالدی. چونکه عقائد و تلقیات اسلامیه ايله قبل الاسلام اولان او هام
و خرافات، کذلک اسلامك حر اندیشلکی و مسامحه کارلغیله طبین طبانه ضد
اولان استبداد و تعصب هپ بر آره یه کلشدی. قفالر اسلامك او امر و تعالیميله [۱۰]
اسلامدن اول مرعی الاحکام بولنان بر طاقم عنعنلرک، ضالئلرک عادتاً خلیطه سی
شکلنده ایدی. و بو اوليله بر سورو تلقیات و احساسات متضاده نك محصول
ایدی که بر قسمی یکی، دیکرلری اسکی دیندن دوغوب برنجیلری ایکنجیلرینه
حاکم اولقله برابر بالمقابله اولنرک تأثیری آلتنده بولونقدن خالی قاله مایوردی.
ایشته ایلک بطون اسلامیه نك حالت عقلیه لری بو مرکزده ایدی. و انعا 20
ایمانلری یك قوی و یك صمیمی ایدی؛ لکن انسان بر ایکی کون ظرفنده ماضیسیله

بر دها اعاده مناسبت ایدهمیه جک صورتده قطع رابطه ایدهمیه جکندن، بونلرک اخلاقی و اجتماعی مسلمانلقلری بالمجبوریه پک ناقص ایدی. معافیہ، نه درجه ده غیر مکمل اولورسه اولسون، مسلمانلقلری کندیارنک کوزل بر مدنیت اسلامیہ وجوده کتیره جک درجه ده ترقی و تکمل ایتملرینه مساعد 5 بولونق صورتله او زمانه قدر طانیقلری حیاتک پک فوقنده بر حیاته مظهر-یتلرینی تأمینه کافی کلدی.

آنحق، حالک بو مرکزده اولسنه و فیض اسلامک تأثیرله بو اقوام آرسنده ترقی ایدن حریت و مسامحه کارلق روحنک زمانه کوزه پک یوکسک بولنسنه رغماً دین نامنه سوز سوبله مک، دینی تعلیم و تفسیر ایتمک احتیاجی، آردن چوق 10 کچمکسزین، بر نوع «روحانیلک» وجوده کتیردی که بو نوزادک موجودیتی تعلیم ایتمکده اولدیغی دینک دکل، آنحق او دینی تطبیق ایدنلرک طرز تفکرلری سایه سنده ایدی.

معافیہ تعلیم ایتمکده اولدیغی دینک روحنه مخالف اولوب بالذات محیطدن طوغان بو روحانیلکده او قدر مسامحه کارلق، او درجه لرده حریتپرورلک وار 15 ایدی که ادیان سائرده کی روحانی هیئتلرک تعصیبه، طرفگیرلکیله، فکر انحصارله پک غریب بر تضاد تشکیل ایدیوردی.

آنحق روح و حقائق اسلامک ایمانی قدر نفوذ ایدهمدیکی اخلاقی، یاخود دینی ماهیتده کی مؤسسانک کافه سنده تعصب و تحکم فکرینی تأییده ساعی آز چوق [۱۶] بر طرفگیرلک بولونماق ممکن اولدیغندن روح و اساسات اسلام ایله کافی درجه ده 20 مجهز اولمایان بو «روحانیلک» ده مرور زمان ایله حریتپرورلکنی، مسامحه کارلغنی غائب ایتدی. ادیان سائرده کی روحانی هیئتلرک سیئه تامسیله کیتدکجه اونلرک تأثیری آلتنده قالیه، کیتدکجه بوزولمايه، کیتدکجه اونلره بکزمه یه باشلادی؛ نهایت اونلر کبی بوده اقوام اسلامیہ نک وجدانلری اوزرنده اعمال نفوذ ایتمک، کندیلرینی عامیله تحکم آلتنده بولندیرمق، الحاصل وجدان 25 اسلامی تشکیلات ایتمه یی صرف کندینسه خاص بر حق کبی تلقی ایلمک طریقنی طوتندی.

اونلر كې بۇدە تفوق مطلقى تامين ونحكيم ايچون كىندىنە خاص بر اسقو لاسىتىك وجودە كىتېردى كە، اديان سائرەنك بزم دىنمىزدن چوق فرقى اولماسنە رغماً، بر چوق نقطەلردە، اونلردەك اسقولاستىكى خاطرلا تىمىدن كرى قالمادى. يالكىز شۇندە علاوه ايتىمك ايچاب ايدركە رۇساي حكومت دىنك خادىملرى وھامىلرى اولق حىيتىيلە اسلامى بر روحانيت، اسلامى بر اسقولاستىك وجودە 5 كىلىنە پك مؤثر بر صورتدە مدار اولدىلر.

ايشە بو روحانىلىكك تاثيريلەدرەك وجدانلر حقائق اسلامىدن لايىنقلىق اوزاقلاشوب بر طرفدن كىندى ماضىلرىنك، دىكر طرفدن اديان سائرەنك ضاللىلرى ايچىندە پويان اولدىلر. قبول اسلام ايدىنلر دىنك كىندىلرىنە تامين ايلدىكى فيضلك، سعادىلك قىم اعظمى غائب ايتدىلر. 10

آرتىق فرد قواى عقلىيە ومعنويەنى سىربىستجە اعمال و تطبيق ايدەمىيەرك حرىتى الدن قاچىردى؛ كىت كىدە جەھل و استبداد اوچوروملىرىنە يىوارلانىرق آله بىلىدىكنە قوشىمقىدە اولان زمانك آرقەسىندە قالدى و عصرلر كچىدكجە دھا اوزاقلرە دوشدى.

مسلمانلەك روحنە طبان طبانە ضد اولان قومىت، دىنى، اوزرىنە موضعى 15 بر سىجىيە تىقاسى اورمق صورتيلە طبيعتىدن چىقارمىق، افساد ايدرك اسلام يىن. الملىتىنى اضمحلاله اوغراندى.

اخلاق اسلامىيە مسلمان اقوامك ھر برىنە خاص اولان سىجىيە كۆرە دكىشىدى طوردى؛ حال بوكە او اخلاقك علت غائىيەسى بوتون بو قومىتلرى مركز خىر [۱۷] و حقيقتدە بىرلشدىرمىكدن باشقە بر شى دىكلدى. 20

اخلاق اسلامىيە اوزرىنە استناد ايدىن اجتماعيات اسلامىيە دىنى اونك قدر بوزولمىق اولىلە بر شىكل آلدى كە: مسلمان اقوامك ھر برى، ناقص بر صورتدە آكلامش اولدىلرى اساسات اسلامىيەنك برىرنە قارىشىماسىدن، موضعى ياخود مىل عاداتك زمان زمان تاثيرىنى كوسترمىسدىن مئولد آبرى بر حالت اجتماعىيە 25 صاحب كىيلىدى.

آرتىق مسلمانلرك اخلاق و اجتماعياتى اسلامى اولمىدن زيادە ايرانى، ھىندى،

ترکی، یاخود عربی اولدی و وحدت الهیه مبدأ اسلامینک ناصیه یاکنه شائیه اشراک ایله آز چوق کبرلش بر تمغا اورولدی.

علمی، یاخود اخلاقی هر هانکی بر حقیقت ملیشمک ایچون مطلقا کندینک شخصیتدن، بر طرفه تایلدن میرا اولان جهانشمول ماهیتی غائب ایتمه به محکوم اولدیگی کی اخلاق اسلامیه ده بو عاقبتیه اوغرا دی؛ مسلمانلغی قبول ایدن اقوامک 5 زوعی (Atavique) ضالترلی، ارئی خرافه لری آوسنده ماهیت نجیبه منی غائب ایتدی کیتدی.

ایشته مسلمان اقوامک تکمل اسلامیلری قبل الاسلام اولان ماضیلرنک نتیجه تأثیری اوله رق بو صورتله توقفه اوغرا دی ده زمان کچدکجه ده مکمل 10 اسلاملاشه جقلرنه بالعکس لاینقطع اسلامدن اوزاقلاشدیلر.

مسلمانلغک ظهورینی او قدر آز فاصله ایله تعقیب ایدن مدنیت اسلامیه نک نیچون بو قدر سرعتله فساد اوغرا دیغنی و نهایت بوتون مسلمان اقوامی سقالتک بو درکه سنده بولوندران بر انحطاط کلی به ناصیل اولوبده انقلاب ایلدیکنی ایضاح ایچون یوقاریدن بری سرد ایدیلن سوزلر کافیدر.

15 آرتیق اقوام اسلامیه نک نه صورتله مسلمانلقدن چیقدفقرینی، بو کون ایچنده بولندقلری حال انحطاطه ناصل کندیلرینی قایدردقلرینی تفصیله بو آرک قادروسی مساعد دکلدرد. ذاتاً بو وظیفه عالم اسلامک مورخلرینه عائددر. فی الحقیقه اقوام [۱۸] اسلامیه دن هر برینک ناصیل اولوبده کندی ایله کندی اضمحلالنه سببیت و بردیکنی بزه بر تفصیل بیلدیرمک تاریخه دوشر بر ایشدر. بناءً علیه بز موضوعمز 20 ایچون اتخاذ ایشم اولدیغمز مقیاس داخلنده اولق اوزره یالکز تورکرک ناصیل مسلمانلقدن اوزاقلاشدقلرینی تدقیقه چالیشمقله اکتفا ایده جکر.

* * *

عثمانلی تورکرکی مادی، معنوی بر چوق فضائل ایله مفطور بر قوم اولقله برابر قبل الاسلام اولان مدینتلیری یک آز مرقی ایدی. اونک ایچون اسلامی 25 قبول ایتدکلی زمان، بو یکی دینک مبدألرینی تطبیق خصوصنده، اسلامدن اول

مدیترلی دها زیاده ایلریده بولنان، بناءً علیه او مدینتک تأثیر مضری آلتنده قالمقندن قورنوله میان دیگر اقوامک کافه سندن زیاده موفقیت کوسر دیلر. ایدی مسلمانلغی قبول ایدن اقوام آرسنده اسلامک مبدألرینی اک ابی آکلابوب اک کوزل بر صورتده تطبیق ایدن نورکر اولدی. و بو موفقیت کندیلرینک معظم برسلطنت وجوده کتیروب مقصد اسلامه دیگر قومیتلرک هپسندن 5 زیاده خدمت ایتملرینی تسهیل ایتدی.

نورکر حکومتلرینی حکومات منقرضه انقاضیله قوردیلر و شرقی روما ایمپرا- طورلغنک مرکز حکومتی کندیلرینه یایتخت اتخاذا ایتدیلر. لکن کندی قاصرو حکومتلری ایچنده اقلیتده بولندقلری ایچون هم صوگ درجهده غیر متجانس اولان بویکی محیطک، همده ایران و عرب اقلیملرینک تأثیری آلتنده قالدیلر. 10 بناءً علیه بولرده هیچ فرقنه وارمقسزین مسلمانلقدن اوزاقلاشمه به باشلایهرق نهایت او برلری کی انحطاطه دوشدیلر. یالکز استقلاللرینی محافظه ایده ییلمک خصوصنده اؤته کیلردن آیریلدیلر.

واقعا آوروپا ایله تماسلرنده اولجه دوشمش بولندقلری اوبوشوقلقدن سیلکینوب اویانغی ایتدیلر، انجیق عظمت ماضیه لرینی وجوده کتیرن قوتک 15 اسلام اولدیفنی اونوتهرق او ماضینک غریبن کله جکئی ظن ایتدیلر. سلامتی آوکجه بولش اولدقلری طرفده، یعنی اسلامک اخلاقنده، اجماعاً [۱۹] عیائنده، سیاساتنده آرایه جقلری برده غریبک کیلرده بوله جقلرینه ذاهب اولدیلر. بر طرفدن آوروپالی اقوامک شوکت و رفاهی، دیگر طرفدن آرمده تأسس ایدن اختلاطک کوتدن کونه ترقیسی سببیه کرک حکومتی، کرک افکار ملی سوق 20 واداره ایدتلریمز شوکا قانع اولدیلرکه: سقوط حاضرین یوکسلمک و بو صورتله مملکتی اضمحلال محققدن قورتارمق ایچون توسل ایدیله جک یکانه چاره اقوام غریبه بی تقلید ایتمکدن، تعبیر دیگرله اولرک بوتون مبدألرینی، بوتون تلقیلرینی قبول ایدرک کندیتزک کیلرینی اونوتمقدن عبارتدر.

حال بوکه یزم بوتون مؤساتمز صرف اسلامی مبدألریمزله اسلامی تلقیلریمزدن 25 طوغش اولدیغندن بولرک برینه مبادی و تلقیات غریبه اوزرینه قورولش یکی

بر طاقم مؤسسه‌ار اقامه ایده‌بیلیمک ایچون اسکیلرینک حال انحطاطه دوشمش بولمخسندن استفاده ایتدیلر.

دیمک اولیورکه بو مؤسسه‌لرک اصلاحی، یاخود تعدیلی جهتنه کیدیلدیده یکیدن وجوده کتیرلمی، ایجاد ایدلمی ترجیح اولوندی.

5 ایشه بو صورته‌درکه شریعت کرسیلرله مدرسه‌لری، یعنی ایکسی‌ده بر چوق عصرلر یاشامش و سلطنت عثمانیه‌نک عظمت و شوکتی تأمین ایتمش اولان محاکم عدالتله مؤسسات علم و معرفتی اصلاح چاره‌لرینی آرایه‌جق یرده بو زواللیرلی بولندقلری وضعیت التمه ایچنده براقیوریدیلر.

آنحقی، کندیسینی اداره ایدنلردن ده‌ا عقللی، ده‌ا قدرشناس اولان خلقک مربوط بولندیقی بو مؤسسه‌لری صرف اورابطه‌دن چکیندکلری ایچون بوس بوتون قالدیرمه‌مادیلرده اولرک یانی باشنه یپ یکی طرزه محکمه‌لر، مکتبلر اقامه ایتدیلرکه فرانسه محکمه‌لریله فرانسه مکتبلرندن باصمه قالب آلمش اولسندن طولانی محیط ایله اصلاً مناسبتی یوقدی، مملکت‌مزه بالذات فرانسه قدر یابانچی ایدی.

صوک عصر طرفنده بو قییلدن اوله‌رق وجوده کتیرلمک ایشه‌نیلن بوتون 15 یکیکلکلی بوراده صایق لزوم‌سز بر کفتدر. یالکر شو قدر سویلیه‌لم‌که: بولرک 20 [۲۰] هپسنگ اوزرنده بزم تلقی‌آتمزه، بزم مبدائلریمزه قارشی درین بر خصومت روحنک بوتون تظاهراتی انطباع ایتمش بولونیوردی.

ایشته نجدد وصفی ویریلن بو یکیکلکلر عصرلردن بری تأسس ایتمش عقائیدی، افکاری، تلقیاتی، عنعناتی، حیاتی، اخلاقی خراب ایتمکدن؛ سوزک قیصه‌سی، 20 مملکتی هرکون بر صورته‌لر آثار مشؤمه‌سی کورمکده اولدیغمز تام بر فوضای معنوی‌یه طوغری سوروکله‌مکدن باشقه بر شیئه یارامادی.

غرب مدنیته‌نک تاثیریه حصوله کلوب زمانمزه «عثمانی رولسانسی = انتباء عثمانی» عنوانیه توصیف ایدلمکده اولان بو ایکنجی «اسلامدن اوزاقلاشمق» حقیقته‌ده اوله نوعی شخصه‌منحصر بر دوره اختلال‌درکه بالذات مملکت، کندیسینی 25 اداره ایتمکده اولانلرک افراطاته، اوهام و خیالانه مستند تصوراته قارشی متصل حرب ایدرک اولنری اعتداله، حکمت و بصیرته دعوت ایلمکده‌در!

واقعا هیچ نظیری کوروله بن بو غیر طبیعیك، هانکی ماهیتده اولورسه اولسون، هر دوره اختلالك بهممه حال تولید ایده جکی عکس العملی شیمدی به قدر تأخیره موفق اولمشده بونی الی الابد منع ایده میه جکدر.

چاره بوق، برکون کله جکدرکه حقائق اسلامیة مسلمانلغه قارشی ککن ضالئلره بر دفعه دها غلبه چاله جقده، حکمداری بر یوزنده کی مسلمانلرک 5 خلیفه می بولنان، بوملکت بر دفعه دها اقوام اسلامیة نك باشنه کچه جک، اولبری سمت سعادت طوغری سوق ایده جکدر.

تورکلرک اسلامدن اوزا قلاشملرینه یالکز مدنیت غریبه نك تأثیر معنویسی سبب تلقی ایلمک بویوک بر خطادر. چونکه خریستان حکومتلرک بزه قارشی بسدکلری درین و پایدار کینکده او نسبتده تأثیری اولمشدر. 10

او دورده کی رجال حکومتز صاندیلرکه: مملکته مؤسسات غریبه تقلیدلرینی و برابرنده آورو یالیرک تلقیلرینی، مبدألرینی کتیر بویورمکله آورو یا حکومتلرینک محبتلرینی جلب ایده جکلرده بو صورته اسکی خصوصتلرینی تخفیفه، اسکی خودکاملقلرینی تعدیله موفق اوله جقلر.

ایشته بو ظن اوزرینه مملکتی اسلامدن اوزا قلاشد بر مق مجبوریت قطعیه سنده [۲۱] بولندقلرینه قانع اولدیلر.

شو ساعتده ناصیل اولمشده تورکیه کندیسینی ماضی، اسلامیسنه باغلايان رابطه لرین قسم اعظمی قیرمش؛ ناصیل اولمشده غایه سعادتده هر زمانکندن زیاده اوزاقده قالمش بولونیور، بونی خلاصه سوبلدک.

کورولیورکه بر برنجی دفعه سنده اقوام شرقیه نك تأثیر یله اسلامدن اوزا قلاشمش 20 ایدک؛ ایکنجی دفعه سنده ایسه اقوام غریبه نك تأثیر یله اوزا قلاشمش اولدق. آنجق بو صوکره کنه و قتیله بر خانمه چکیامیه جک اولورسه بزم ایچون پک مهلك اوله جق. زیرا بو دفعه کی تبعادیمز حقائق اسلامیة نك انکاری و برلرینه اولیه بر طاقیم نظر یه لرک، فرضیه لرک اقامه سیله اولیورکه بونلر جماعات غریبه نك تکملنه تبعیتله طوغیرلر، دکیشیورلر، اولیورلر؛ بناء علیه موجودیتلری 25 تعقیب ایتدکلری تکملک سیری کی آتیدر.

اولجه بو مملکت ایسته‌میه‌رک، ییلمیه‌رک، حتی کوچی یتدیکی قدر فضله
اسلاملاشمیه چالیشه‌رق اسلامدن اوزاقلاشیوردی. بو کون ایسه ییله‌رک،
کمال نه‌الکله ایسته‌میه‌رک، هر درلو واسطه‌یه مراجعت ایدرک اسلامدن اوزاقلاشیور.
اولجه بزلر سقوط ملیمزی حقائق اسلامیه‌نی دها اپی آکلا یوب دها اپی
5 تطبیق ایدمه‌دیکمه، یعنی شخصی قابلیت‌لر کمزه عطف ایدیوردی. بو کون
ایسه اونی کندی قصورلریمزه، اهل‌الریمزه دکل، دینمیزک بزی باغلاقمده اولدیغی
مبدلرک، اساسلرک نقصانه عطف ایدیوروز.

شو تشریح ایتمش اولدیغمز غایه اسلام، قومیت مبدئنک فکرلری تسخیر
ایتدیکی عصر حاضرده، البته بر چوق معارضله تصادف ایتمکدن کری قالمایه.
10 جقدر. ذاتاً خیلی زماندن بریدرکه مسلمانلرک بر چوغی اسلامی قومیتک
اک بویوک دشمنی، قومیتی ایسه سعادت بشریه‌نک اک معظم مبدای تلقی ایدرک
دینلرینه هجوم ایدیورلر.

[۲۲] آنجق، بوکونکی اسلام عالمنده موجود یکی قناعتلرک قسم اعظمی کبی
قومیه‌ه عائد اولان بو قناعتده قصورلی بر تدقیق، خطالی بر محاکمه
15 محصولدر.

فکر قومیه‌ه عائد اولان خطا عصریمیزک اک مدنی اقوامی طرفندن پک
صیقی، پک انحصارپرور، پک متعصب پک خودکام^۱ بر قومیت تعقیب ایدلدیکنی
دلایلله کورمکدن ایلری کلیور. اوت بو مشاهده سطحی فکرلری شو نتیجه‌نی
استخراجه سوق ایدیورکه:

20 اقوامک مسعود و مرفه اولملری ایچون خودکاملقلرینی، تعصب‌لرینی، غصب
و تحکمه اولان فطری تمایل‌لرینی تکمل ایتدیرمک؛ لکن، جمعیت نامنه تکمل
ایتدیرمک، بوقسه جمعیتدن بر جزء اولان فردده بالعکس بو حسیانی ازمک
ایجاب ایدر.

دئمک که عینی قومیه‌ه منسوب افراد آرمسند که مناسبات نقطه نظرندن

جنایت عد ایدیله جك بر حرکت مختلف قومیتلر آره سنده کی مناسبات موضوع بحث اولتجه فنیت تلقی ایدیله جك!

طبیعی، بویله بر مبداءه کی اخلاق و منطق هیچ بر زمان مسلمانجه دوشون بر قفای منون ایدمز.

مدنیت حاضره نك بوتون روحی، بوتون ماهیتنی آ کلامق ایچون شو جهان 5
حربی ایقاع ایدن اسبابی خاطر لاق، عصر یزده کی مدنی اقوامك بر برلری
محو ایچون قوللاندقاری وسائط تخریبی کوز اوکنه کنیرمك، کوستردکری،
او شیمدی به قدر ایشیدیلهمش، وحشی، شدی دوشونمك کافیدر.
دوت سده دن بری ایچنده بولوندیغمز بو قورقونج صحنه تماشا بزه يك نادر
بولنور بر طلاقله آ کلائیورکه: ملی خودکاملق مبدئنه استناد ایتمکله مباحی 10
بولنان مدنیت حاضره اك مدعش بر وحشتك اك یکی مضر شکلندن باشقه بر شی
دکدر. او طلاق بزه ییلدیریورکه: بو مدنیت فوق العاده تکمل ایتمش بر
صنعتك محصول فی نظیریدر؛ بو صنعت انسانلره شیمدی به قدر ییلنمه ن بر مکملیتك
بوتون وسائطی احضار ایتمشدرکه او سایه ده اك ابتدائی حسلرنی تسکینه، [۲۳]
اك مضر تمایللرنی تطمیننه موفق اولدقن باشقه بو حسیات و تمایلاتی ما فوق التصور 15
بر درجه به واردیریورلر.

یکرومنجی عصرك اك مدنی تملککلرنده شو دوت جهنمی سنه ایچنده کچن
وقایع بزه شبهه به محل قالمایه جق صورتده کوسترییورکه: کنیدیسنی تمثیل ایدن
ملتلره مدنیت حاضره نك تأمین ایتدیکی سعادت فنون و صنایعجه مادنلرنده
بولنان اقوامك فلاکتندن باشقه بر شیئه استناد ایتمه مکده در. بناء علیه بو سعادت 20
آنحق شکلنی، شمائلنی دکیشدیرمش بر فلاکتدرکه کندی مغفل مسعودیتلرنه
کنیدیلرینی ایناندیرمق ایچون انسانلره نه کی شیلر احضار ایتمشه هیسنی باقق،
ییمق، خراب ایتمك صورتیه یوزنده کی نقابنی آتروق اولدیغی کی کوروشمشدر.
دیك، اولجه اولری سفاقتلر، اسرافلر ایچنده افساد ایتمشدی؛ شیمدی ده
آچلقدن، سفاقتدن اولدیریور.

25

لکن، غریبن کلن بو قومیت جریاننك ایچمزدده کی طرفدارلری او درجه

عمای بصیرته طوتولشلرکه: اوکلرنده بو قدر بلیغ وقعهلر، بو قدر قطعی حقیقتلر وارکن ینه بومدینتی الک یوکسک برغایه انسانی اولق اوزره قبول ایدیله جک مرتبه لرده یوکسکتمه یه چالیشیورلر! بونلر هر شینه رغماً کئیدیلرینی شوکا اقناعه موفق اولیورلرکه: مدینت انسانی مدینت حاضرتهک مدار تمایزی اولان طبیعتدن، روحدن، مقصددن باشقه روح و مشریده بر مدینتی ابدیاً کوره میه جکدر.

کویا بو مدینتدن اول باشقه مدینت لر کله مش، کویا بوندن سوکرده باشقه مدینت لر کله جک! یاخود شیمدیکی ایله اولکیلر آرسنده بو قدر بویوک فوئرلر اولدیغی حالده سوکرده دن کله جکلرله بونک آرسنده هیچ فرق بولونمایه جق! بزه کلنجه، اولرک بو خصوصده کی قناعتلرینه اشتراک ایتمک شویله طورسون، 10 بز بو جهان حرینده بالعکس غریبه بوکونکی معناسیله موجود ملیت جربانک صوک اختلاجلرینی کورمکده بز.

[۲۴] بز او یله ظن ایدیوررکه: بوندن دها عالمشول ماهیتده حقیقتلرله دها انسانی صنفدن بر طاقم حسیات هم عرق نظریمنه عائد خرافه لری، هم ملیت خودکاملغی ده ورره رک برلرینه کندیسی قاشم اوله جق؛ مدنی اقوامک بوکونکی 15 تعصبلری دها فضله بر مسامحه، خودکاملق لری دها زیاده بر علو جناب، متقابل کینلری، مشترک رقابت لری دها چوق بر محبت و تعاضد ایله تخفف ایده جکدر. کذلک مدینت حاضر طرفندن ایقاع ایدیلن بحران مدهشک خنامه ابردیکی کون کرک فردلرک، کرک ملت لرک روحنده، فکرنده کوکله شن ضالالت لرک بوتون دائره خساری تدقیق ایدیله جک ده فلاکتک ازاله سی ایچون چاره لر آرایله جق؛ 20 افکار و حیانتک دها فضله بر عدالت، دهاز یاده بر فضیله طوغرو تکاملی سایه سنده بالعموم بشرک سویه اخلاقیه سی یوکسکله جک و اونکله برلکده مدینت حاضرده تعالی ایلیه جکدر.

ایشته آنجق سویه اخلاقیه سی فنون و صنایعده کی سویه سی بولدیغی کون بو مدینت تکمل ایتمش، موازنه سی بولش اولور. زیرا برنجیسنک سوکره کندن 25 پک دون بولنمندن عبارت اولان الک بویوک قصورینی او زمان اصلاح ایده ییلر. معافیه کرک معین بر محیطک محصول تاریخیسی اولق، کرک حیاتی بر

حقیقت بولونچ اعتباریله بوگونکی ملیت جربانك هر نه صورتله اولسون¹ مستقبل بین المللیته² انقلاب ایدیه جکئی تخیل ایتمك پك كولونچ اولور. شبهه یوقدرکه بویله بر شیدن طولای آلمان فرانسزه بکرمه مکدن، فرانسزه انکلیر، یاخود ایتالیانله بر اولماقدن کرى قالمایه جقدر.

بزم سویلدیکمز بین المللیت عینی جمیته منسوب افراد آرسندهک روابط⁵ و مناسباتی تنظیم ایدن اخلاقی مبدألری مختلف ملتله آرسندهده تأسیسه چالیشه رق بو سوکره کیلرک ییننده موجود مناسبتلری تعدیل ایتمکدن باشقه بر شی یا پامایه جقدر. شو حالده تعاضد بین الملله خدمتله تعاضد ملی اکیله چالیشه حق؛ زیرا ایکنجیسی³ اولمق سزین برنجیسنک موجودیتنه امکان کورده میه جکدر.

جمعیات بشریه نك اقوام حالنده تصنیفی ناصل فردك دهه زیاده تکملنی تسهیل¹⁰ اید یورسه، بو بین المللیتده هر قومك امکانك صوك مرتبه سنه قدر تکملنه او [۲۵] صورتله خادم اوله جقدر.

اسلام بین المللیتی ایسه زمانمزه ک سوسیالیزمك جمعیات حاضره آرسنده تظاهر ایتدیرمکده اولدیغی بین المللیتک عینیدر؛ شو فرق ایله که: برنجیسی اک مکمل و اک نهائی شکلیدر.

۱۵ بوتون حقائق فیه کئی حقائق اسلامیه نكده وطنی یوقدر. ناصل بر انکلیر ریاضیه سی، بر آلمان هیئت، بر فرانسز کیمیا سی اوله مازسه آیری آیری تورک، عرب، عجم، یاخود هند مسلمانلغی ده اوله ماز. آنجق فنی و تجرئی حقیقتلرک عالمشومول طبیعتی، ناصل، هیئت مجموعه سی عرفان بشری تمثیل ایدن فنی اولقله برابر ملی بر طاقم حرئرلر وجوده کتیر یورسه؛ اسلامی حقیقتلرک جهانشومول²⁰ سجه سی ده هیئت مجموعه سی اخلاق و اجتماعیات اسلامیه نك مثلی اولان اخلاقی، اجتماعی، بوتکله برابر ملی بر طاقم حرئرلر ابداع ایدر. مع مافیه هر نه قدر بو حقیقتلرک وطنی یوقسه ده تجلیلری تفسیر و تطبیق ایدلکده بولندقلری محیطه تابعدر.

1 Vor اولسون ist vielleicht اولورسه ausgefallen. 2 Vorlage بین المللیته (ist offenbar Druckfehler). 3 Vorlage versehentlich ایکنجیسنک.

ایمدی تشکیلات اجتماعی جهانک اک مکمل طرزی جمعیت بشریه بی ملت اعتبارله تصنیف ایتمکدن عبارت بولندیقی قبول ایدیلمجه اسلامی حقیقتلرک اک یارلاق بر صورتده ظاهر ایتمسنه و اک ای بر یولده تطبیق اولمسنه مساعد یکانه محیطکده ملتره آبرلش جمعیت بشریه دن باشقیمی اولماق طبیعیدر. 5 کذلک ملت اساسی اوزرینه متشکل بر جمعیتک تکمیلی کندیسنی وجوده کترین فردک تکملنه وابسته بولمق نه قدر بدیهی ایسه اسلامک تکمل فردی بی آراقده اولمسیده عینیله اوله در.

ایمدی او فرد؛ ترک، عرب، عجم، یاخود هند ملیترلندن برینه منسوب ایسه کندی تعاضد ملیسنه حریص اولدیقی قدر اسلام تعاضد بین المللیسنه حریص [۲۶] اولق صورتله ای بر ترک، ای بر عرب، ای بر عجم، ای بر هندی اوله جق؛ زیرا بو ایکی تعاضد دن برینک دیکری ایچون طبیعی بر متمم اولدیقی ییله جک. بجمزه خاتمه ویرمک ایچون شونیده علاوه ایدمکه: اسلام ابنای بشر آرسنده موجود عرق و منشأ تفاوتی قبول ایتمه مکله انسانی عرقه باغلی بر عنصر دکل، اجتماعی، سیاسی بر عنصر تلقی ایتدیکنی اثبات ایلش اولور.

15 بناءً علیه فردی بر عامل اجتماعی و سیاسی تلقی ایتمک قومیتی ایستهمک و اونق قبوله اجبار ایتمک دیمکدر؛ زیرا قومیت یکدیگرینه قایناشییلن بر طاقم عناصر اجتماعی و سیاسیتهک برلشمی؛ یعنی اوزون مدتله بر آرده یاشامش، عینی لسان ایله قونوشور، مشترک حسیات و افکاره صاحب، کندیلرینه مخصوص بر صنعت، بر ادبیات وجوده کتیرمش، الحاصل دیکر بشر کومه لرندن 20 تایلرینه مدار اوله جق اخلاقی و روحانی بر حرث ابداع ایتمش فردلرک اتحادندن باشقه بر شی دکلدر.

او حالده اسلامی مبدالری ملیتی انکار ایدیور، حتی قوتدن دوشورورور، طرزنده تفسیره هیچ بر صورتده امکان یوقدر.

اونک هجوم ایتدیکی بوکونکی قومیتک ضلالتلری، خرافه لری، نعیمی، 25 خودکاملغیدر. چونکه یکانه مقصدی انانلرک حقیقی کورملرینه حائل اولان برده اوهم و ظنونق ایدیاً بیرتمقدر.

ایشته او میدالر سایه سنده در که انسانیت کونک برنده اک طوغرو، اک مکمل بر قومیتک نه اولدیغی آکلایه جقدر.

شو حالده اسلامی قومیته علی الاطلاق مخالف کورمک وجودی تصور ایدیله جک خطالرك اک بویوکلرندندر.

یوقاریده، عثمانلیرک ایکنجی دفعه اوله رق اسلامدن اوزاقلاشمه لری صوک 5 عصرک ایشیدر، دیرکن شوقی آکلانق ایسته مشدک که: بو حادثه نك کندينی دها محسوس، دها مشهود بر حالده کورترمی بو دورده مصادف اولشدیر؛ یوقسه بزم قناعتمه کوره حیات ملیه ده هیچ بر حادثه نك زمان حقیقیسی تعیین قابل دکلدیر. چونکه ظهوری کورولن وقایع، نه قدر مهم اولورسه [۲۷] اولسون، دأما اوزون زمانلردن بری باشلامش بر عملیه احضارک تباخیدر. 10 بناءً علیه بزم شیمدیکی اسلامدن اوزاقلاشمه مزده قبل الاسلام اولان عوا- ملک تأثیرله مدت مدیده دن بری باشلامش و بر تکامل طبیعی نتیجه سی اوله رق شکل حاضرینی آلمش بولنان دیکر بر اسلامدن اوزاقلاشمه مزدن ایلری کلدیر. او حالده بوندن هانکی نسلک مشول طوقاماسی لازم کله جکی تعیین ایدیله مز. ذاتاً بزده بو حادثه دن طولانی صورت خصوصیه ده نه بر شخصی، نه ده بر نلی 15 اتهام ایدمک دکلز.

شو قدر وارکه بو حادثه نك صوک عصرده کی تکاملیه مشغول اوله جق اولورسه ق بزم ایمجون پک اهمیتلی بولندیغی کوروروز. چونکه کرک سقوط حاضریمزک، کرک او سقوطی حاضرلایان و دوامنه سبب اولان خطیئانک ماهیتی حقه ده کی فکرلرك اک کوزلی ایدمش اولوروز. 20

مادامکه ملنلر اقباله ده، اضمه حلاله ده متصل تکامل ایده رک واصل اولیورلر؛ بر ملتک تکاملی اونک سعادتنی موجب اولدیغی کی فلاکتی ده اتاج ایدمیلیر. ایشته بو مملکتک اسلامدن اوزاقلاشمه سی ایجاب ایدن تکاملی کنديسی ایمجون مشوم اولشدیر. بو، غیر قابل انکار بر حقیقت اولدقدن باشقه ایدمش اولد یغمز یکی قفانک بر اقدیغمز اسکی قفایه نسبتله پک آشای بولندیغی اثبات 25 ایدمک اک قطعی بر دلیلدر. واقعا بو آشایغی یکی قفانک ایجابی قدر تکامله

مساعد زمان بوله مدیغه، یعنی کافی درجه ده اسلامدن اوزاقلاشه مادیغنه عطف ایدن فکرلر یوق دکل. لکن، شاید قبول ایتدیگمز مبادی و تلقیات ترک ایتدیگمز فائق اولسه یدی بو ادعا قابل مدافعه اوله ییلردی؛ عکسی تقدیرده بو قابلیتدن محرومدیر.

5 ایدی براقمقده اولدیغمز اخلاق و اجتماعیات اسلامیه قبولنه چالیشدیغمز اخلاق و اجتماعیات هر وجهله غیر قابل اعتراض و نامتناهی بر صورتده فائق [۲۸] بولندیغی ایچون غربلیلا شفق طرفدارلرینک ایلری سوردکلری دعوی قیمتدن عاریدر. بناءً علیه تکامل آیمزک حقمزده موجب سعادت اولسی ایچون خطیئات حاضره مزدن قورقوماز، یعنی بوندن بوله حقائق اسلامیه به وسعمزک یتدیکی 10 قدر صاریامقلاغمز ایجاب ایدیور. زیرا او حقیقتلرک فوقه چیقانی شوبله طورسون، برینی طوته بیلنسی بیلله موجود و متصور دکلدر.

ملتلرک تکاملنده اک مهم عامل متفکرلری، عالملری، منور طبقه لری، برده افکار عمومیه بی سوق و اداره ایدتلری اولدیغی ایچون جماعتی خیر و حقیقته موصل بر طریق اوزرنده تکامل ایتدیرمک وظیفه سی کندیلرینه ترتب ایتمک طبعیدر. 15 او حالده حقایق اسلامیه بی قیمتدن دوشوره جاک و اونوتدیره جق برده بالعکس خلقه اییجه اوکره تمک وظیفه سی عالملریمزه، متفکرلریمزه، منور طبقه لریمزه، افکار عمومیه مزی سوق و اداره ایدتلریمزه دوشوبور.

بونلرک اک برنجی وظیفه سی ده بونون عرفان و دکالرنی اسلامه عائد عقائدک، اخلاقک، اجتماعاتک ماهیت حقیقیه سی اک مدلل، اک واضح بر صورتده 20 تأسیسه حصر ایتمکدن عبارتدرکه بوده شو صایدقلریمزی، علمه یاقیشیر بر بیطرفلقه و عقل و حکمت داره سنده اولق اوزره ایضاح و مقایسه ایدرک حقلر. نده حکملر و برمک و فرده اسلامی مبدألرندن نشأت ایدن اخلاقی، اجتماعی، سیاسی وظائفنک نهدن عبارت بولندیغی اوکرتمکله اولور.

ایمدی بزم سیاسی اولدیغی قدر اجتماعی اولان حقوق و وظائفمزک نهدن عبارت بولندیغی بیاهمز ایچون هر شیدن اول شوکا و قوقز ایجاب ایدرکه: جمعیت 25 اسلامیه انسانلر آره سنده کی حریت، عدالت، تعاضد مبادی حقیقیه سی اوزریمه استناد

ایدر: بناءً علیه: دك بوتون فعالیت اجتماعی و سیاسی سی بو حریت، بو عدالت و تعاضدن طوغان و اخلاقی، روحانی، اجتماعی، سیاسی بتون تکملی احتوا ایدن بر غایه یه ممکن اولدیفی قدر یا قلاشقی صورتده تلخیص ایدیله ییلیر. شونی ده آکلامش اولق اقتضا ایدرکه: فرد بولندیگی اداره سیاسی قبول ایتدیرن کندی اداره اجتماعی سیدر. اشته او زمان هر کس آکلایه جق که: کندی سنک وظیفه اجتماعی سی حارژ 5 اولدیفی قوایی کال حریت ایله اعمال و تطبیق سایه سنده سویه اخلاقی و روحیه [29] سنی بشیکدن مزاره قدر متصل یوکسلته رك تکمله اولان قابلیتنی توسیع ایتمکدن عبارتدر. هر فرد اوکره ته جک که: حریت و سعادت شخصیه سنک درجه سنی تعیین ایدن آنجق کندی اخلاق و معنویاتنک قیمتیدر؛ حریت لفظی ایسه تکمل و سعادتک مرادفیدر؛ انسان ابنای جنسنک حریت و سعادتته حرمت 10 ایتمدکجه حر و مسعود اوله ماز؛ بناءً علیه تعاضد اسلامی تکمل و سعادتک بر شرطی، همده طوغرودن طوغرویه، نتیجه سی بولندیگی حریت قدر اساسی بر شرطیدر. کندیلرینه امانت ایدیلن کنج روحلری صاغلام بر اخلاق، یوکسک بر غایه ایله نهجیز و انسال مستقبلی تشکیل ایلماک وظیفه سنی درعهده ایدنلر مملکتلرینه قارشی یوکلندکلی مسئولیت عظیمه نك درجه سنی حقیله تقدیر ایتمیلیدرلر. 15 ظنمزجه عثمانلی علم تربیه سنه هر شیدن اول متحّم اولان همده اک مستعجل، اک آغیر بر صورتده متحّم اولان وظیفه مملکتی اخلاقی، روحی اوله بر تربیه ایله نهجیز ایتمکدر که طوغرودن طوغرویه اسلامی مبدألره، اسلامی تلقیلره، اسلامی حقیقتلره استناد ایده جک اولان بو تربیه عصرک احتیاجاتنه اک مکمل بر صورتده تقابل ایده جک طرزده اولمیلیدر. 20

بزم تقدیریمزه کوره تربیه و تعلیم ایچون طوتولان اصولک قیمتی مقصد و غایه اسلامک تحقّقنه ایتدبکی خدمتک درجه سنه تابعدر. بدیهیدر که هر هانکی بر اصول تربیه نك قیمتی او اصول واسطه سیله الده ایدماک ایسته ییلن مقصد تعیین ایدر. زبرا «اصول» دیمک فردی معین بر وظیفه یی کوره ییله جک، ثابت بر مقصدی الده ایده ییله جک حاله کتیرمک ایچون قبول ایدیله جک وسائطک 25 هیئت مجموعه سی دیمکدر.

او حالده معین بر مقصد اولادقچه حقیقی بر تربیه ده بولونه ماز.
اگر انگلیز، فرانسز، یاخود آلمان اصول تربیه سی ای ایسه ای انگلیز،
ای فرانسز، ای آلمان یتیشدیرمکدن عبارت اولق اوزره معین بر مقصد
[۳۰] تعقیب ایدیور و اوکا موفق اولیورده اونک ایچون اییدر. بوندن طولاً
۵ بیدرکه هیچ بر زمان بر ملتک اصول تربیه سی ایچون دیگر ملته موافق کلک
احمالی یوقدر.

اقوام غریبه نك قبول ایتمکده اولدقلری اصول تربیه یی تدقیق ایدنجه
کورویورزکه بونلرک هربری کندی ملتلیقی انسانلرک اک ایسی، خریستانلرک
اک ایسی عد ایدیورلر. بناء علیه بو ملتلرک کندی اصول تربیه لرله تعقیب
۱۰ ایتدکلری مقصد هر شیدن اول ملیدر.

اسلامک تلقینه کوره ایسه ای بر مسلمان یتیشدیرمک، یعنی، هر صورته
تکمل ایتمش، یوکک بر ادراکه، یوکک بر عرفانه صاحب اولمش،
کندی سعادتنی باشقه لرینک فلاکتنده، کندی تعالیسنی باشقه لرینک تدیسنده
آراماز ای بر تورک، ای بر عرب، ای بر عجم، ای بر هندلی،
۱۵ یتیشدیرمکدر.

او حالده تربیه اسلامیه نك تعقیب ایتدیکی مقصد هر بولندقلری برده،
بناء علیه کرک منسوب اولدقلری، کرک ایچنده یشادقلری جمعیتلرده سعادتک
قیمتلی عنصرلری، رقینک حقیقی عامللری اوله حق انسانلر وجوده کتیرمکدر.
ایشته اسلامک جهانشمول و انانی اولان ماهیت علویه سته بوده باشقه چه
۲۰ بر دلیلدر.

تربیه اسلامیه تکملی فردک قوای معنویه و روحیه سی کال سربستی دارم
سند انکشاف و تطبیق ایتدیرمک صورته اله ایتمک ایسته یه جک؛ عرق،
ملیت کی شیلری اصلاً خاطرینه کتیرمیه جکدر.

او، ملیت نظریه سنک اوهام و ضلالتیه عرقه عائد خودکامانه تمایلات
۲۵ و حسیاتی ینلره برلشدیرمک بو جریانی تشدید ایتیه جک؛ بالعکس بونلره هجوم
ایده جک و مختلف اقوام، متنوع عروق بشریه آهسته آهسته اخوت انسانیه مناسبات

طبیعیه سنی تأسیس چاره لرینی آراشدیره جقدر که انسانلرک پک مدهش بر درجه ده کی نقصان تکمللری مانع اولماسه یدی بو مناسبات شیمدی به قدر تأسس [۳۱] ایتمش بولونه جقدی.

جهلدن، ضالئدن قورئارمق ایچون فرده فنی، تجربی حقیقتلری تعلیم ایده جک، بولرده اوکا طبیعت طرفندن مجهز بولندیغی نامتناهی خیر و نعمتلری ۵ اوکرده جکدر.

اوکا اخلاق و اجتماعیات اسلامیه نك بوتون حکمت و حقیقتی کوستریرکن جناب حق و وحدت کائنات ایچنده کی وحدانیتی ده بیلدیره جکدر. . او وحدت که نامتناهی عالم، نامحدود ماده و قوتلر، تخمینی غیر قابل فضا لرله زمانلر^۱، نامتناهی درجه ده کوچوک، نامتناهی درجه ده بویوک، نامتناهی درجه ده ۱۰ بسیط، نامتناهی درجه ده مرکب جهانلر بر یره طویلانش؛ حکمت و عدالت مطلقه لر ایچون خطا ایتمک، شایریمق، دیکشمک متصور اولایان قوانین ازلیه نك تأثیری آئنده برلشمش ده او کل مکمل، او وحدت مطلقه کون وجوده کلش.

بویله بر تربیه اسلامیه سایه سنده خوفک برینه رجا و محبت، ریانک برینه ده ۱۵ صمیمیت قائم اوله جقدر.

حیطه ادراکزه کیره ییلن شیلر حقنده نظر بقینمزه عرض ایده جکی حکمت و عدالت حیطه ادراکزه کیره مینلر حقنده ده بزه اویله بر قناعت و یرم جک که آرتیق هیچ بر شبهه بزی اورکوتیه جک، بالعکس بزه قطعی قناعتلرک اویاندریدیغی اطمئنان ناعه بکزرر بر حس اویانه جقدر.^۲ ۲۰

انسان الله و پیغمبرینه اینانه جق، اوامر جلیله لرینه امتثال ایده جک؛ آنجق بو امتثال کونک برنده عصیانک، یاخود الحادینک جزاسنی چکمک

زمانلرک، مکانلرک (Vgl. S. 396, 7). مکانلر (Vorlage, offenbar nur versehentlich, (نامتناهی کی)

۲ Vorlage versehentlich اویاندره جقدر.

قورقوسندن اولمايا جوقده حر و منور الفكر بر آدم اولمق حيشيتيله صاحب اوله جني وجدانك سوقيله اوله جق .

الحاصل دين بشرينكده عرفان بشري كچي اويله بر طاقم حقيقتلر اوزرینه استناد ايتمكده اولديغني آكللايا جقدركه بولنلر فكر انساني ايچون قابل نفوذ [۳۲] اولماقله برابر انسان بوتون عرفاندن ، بوتون ايمانندن و بالنتيجه بو عرفان و ايمانك كنديسنه تايمين ايدمچكي مادي ، معنوي بوتون سعادتن محروم قالمق فلاكي قارشيسنده او حقيقتلره عن صميم القلب ايناعق مجبوريتنده در .

يوقاري بدن بزي سولنلن سوزلردن شو نتيجه چيقيور : مسلمان او كيمسه دركه سياسي اولديغني قدر اجتماعي بولنان بوتون حقوق و وظائفي حریت ، عدالت ، 10 تعاضد مبادئي اسلاميسندن نشأت ايتمش بولنه جق . او مبدالركه كنديلريده بالذات عقائد و اخلاق اسلاميه دن ظهور اياشدر .

ايشته بو وظائفك ايفاسنه ، بو حقوقك مدافعه سنه وسعي يتديكي قدر چاليشمق صورتيله دركه انسان يكانه معبود بالحق ايله اونك صوك ييغمبرنه اولان ايمانك صميميتني اثبات ايدميه لجهك و بونك اتاج ايدمچكي مسعوديت 15 مادييه و معنويه دن مستفيد اوله رق مكافاتي كوره جكدرك .

او حالده مسلمانلرك اك ايبيلري حقلريني ، وظائفلريني ديكرلرندن ده ايوكلك ، ده ا مكممل بر صورتده ادراك ايدرك اوللردن ده ا كوزل ايفا و مدا . فعده بولناللر اوله جقدرك .

ENTGEGNUNG
AUF HANS V. MŽIK'S BEMERKUNGEN
ZU MEINER BESPRECHUNG SEINER AUSGABE DES
KITĀB ŠURAT AL-ARD DES AL-ĤUWĀRIZMĪ
OBEN S. 265—270.

VON

ERNST HONIGMANN (Breslau).

HANS V. MŽIK nötigt mich durch den Vorwurf, ich hätte in meiner Besprechung seiner Ausgabe des al-Ĥuwārizmī mangelnde Vertrautheit mit dem Stoff bewiesen, zu den einzelnen Punkten, an denen er meine Behauptungen zu widerlegen glaubt, Stellung zu nehmen.

1. Was ich über meine abweichende Auffassung von der Zahl der Ptolemaios-Bearbeitungen bei den Arabern bemerkt habe, kann ich allerdings hier nicht umständlich begründen, sondern muß auf eine umfangreichere und seit längerer Zeit druckfertige Arbeit¹ verweisen, die dank einer gewährten Druckbeihilfe seitens der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft hoffentlich bald erscheinen wird. Eine kürzere Behandlung der Probleme würde voraussichtlich nur zu neuen Unklarheiten und Mißverständnissen führen.

2. Daß Baġdād tatsächlich an vier Stellen von drei Autoren unter $33^{\circ} 9'$ angesetzt wird, muß v. M. zugeben. Ob al-Battānī diese „berichtigte“ Breite dem al-Ĥuwārizmī (im Folgenden: Ĥw.) oder anderen verdankt, ist zunächst für die Frage, ob wir die Zahl bei Ĥw. in $33^{\circ} 20'$ ändern dürfen, belanglos: das eine würde beweisen, daß man bereits rund 70 Jahre nach Ĥw. bei ihm $33^{\circ} 9'$ las, das andere, daß die $33^{\circ} 9'$ auch aus anderen Quellen als Ĥw. bezeugt

¹ *Die sieben Klimata und die πῶλες ἐπιστρωαί. Ein Beitrag zur Gesch. der Geogr. u. Astrologie im Altertum und Mittelalter.*

sind. Da ich also gar keine Veranlassung fand, nach den Quellen des al-Battānī zu fragen, ist der Vorwurf, ich hätte auf die Antwort kommen müssen, unberechtigt. Die Antwort lautet: al-Battānī berichtet nach dem *Kitāb šūrat al-arḍ*, was nach v. M. (wenn ich ihn recht verstehe) selbstverständlich bedeutet: nach al-Ḥw. selbst. Nun vergißt aber v. M. zu bemerken, daß er selbst sich m. W. als Letzter in dieser Frage noch 1916 (*Afrika* etc., S. V) dahin geäußert hat, mit dem *k. šūrat al-arḍ* sei bei al-Battānī die Ptolem.-Bearbeitung des Tābit b. Qurra gemeint; „daß es den gleichen Titel trug, wie al-Ḥw.s Werk, darf nicht befremden“. Also hätte der Rezensent auch noch nachweisen müssen, daß v. M. 1916 geirrt hat; wenn er nicht ahnte, daß v. M. seine Ansicht seitdem geändert hat, so beweist dies mangelnde Vertrautheit mit dem Stoff! Übrigens würde auch dieser Nachweis gar nichts daran ändern, daß bei Ḥw. wie bei al-Battānī 33° 9' steht, wie denn all das nach v. M. lediglich beweist, daß „die Verschreibungen schon sehr alt sind, nichts anderes“. Wie alt? Warum nicht schon von Ḥw. selbst? Zumal da es kaum denkbar ist, daß er bereits die Beobachtungen der Söhne des Mūsā b. Šākir (v. M., 267, 1) verwertet hat!¹

3. Unklar ist mir, zu welchem Zweck mich v. M. (S. 267 f.) über die verschiedenen Ansichten des Ḥw. und al-Mas'ūdī über die Bedeutung der Klimata belehrt, wenn ihm gar nicht verständlich ist, warum ich die Klimata überhaupt erwähnt habe. Und doch dürften meine Worte jedem unvoreingenommenen Leser verständlich sein: „Die 9' sind durch . . . al-Mas'ūdī . . ., der hier der *Šūrat al-Ma'mūnīja* folgt (er rechnet daher Baḡdād zum III., nicht wie al-Ḥw. zum IV. Klima), gesichert“. Die Parenthese soll gerade nichts anderes als die Tatsache (die mir „offenbar nicht klar geworden ist“) aussprechen, daß al-Mas'ūdī und al-Ḥw. verschiedene Ansichten über die Klimata haben und daher beispielshalber Baḡdād in verschiedene Klimata setzen, da hierin der augenfälligste Beweis dafür liegt, daß die Breitenangaben des al-Mas'ūdī tatsächlich nicht von al-Ḥw., sondern aus der ma'mūnischen Karte stammen, also einen selbständigen Quellenwert besitzen. Da nun al-Mas'ūdī 33° 9' schreibt, muß auch die ma'mūnische Karte diese Breite geboten haben.

¹ Denn diese fanden am 17. 6. und 16. 12. 868 n. Chr. statt (Ibn Jānus bei SCHÖY S. 11), und al-Ḥw. ist wohl um 232 (846/7) gestorben (nach SUTER, *Abh. z. Gesch. d. math. Wiss.* XIV 159 f. schon zwischen 220 und 230).

enthalte, worüber noch Unklarheiten bestehen können. Es lag mir nicht daran, festzustellen, daß hier Druckfehler vorliegen, sondern v. M. zu der Äußerung zu veranlassen, ob dies bei den genannten Beispielen der Fall ist. So hat auch niemand verlangt, daß eine überlieferte Zahl in einer Textausgabe arbiträr „verbessert“ werden solle, wie v. M.s Worte den Anschein erwecken müssen (S. 269). Aber wenn die gewiß nicht gleichgültige Länge von Bagdād nach der gleichen Hs. ohne jede weitere Bemerkung von NALLINO ع, von v. M. ع gelesen wird, so ist doch wohl bei der Unklarheit der Schriftzüge, die aus paläographischen Gründen und bei der Tatsache dieser beiden Lesungen vor auszusetzen ist, die Frage erlaubt, ob die neue Lesung denn eine bewußte Verbesserung der früheren darstellt? Denn in solchen Fällen kann schon ein Fleckchen im Papier zu Irrtümern führen.

Našawā mit L. ٤٥ ٤٦ hätte ja ein Druckfehler sein können (warum nicht?)¹, da, wie v. M. zugibt, „die L in das Schema des H. nicht hineinpaßt“. Welche L der noch unedierte Suhrāb bietet, konnte ich natürlich nicht wissen.

Darin, daß die angegebene L von 'Akkā allein zum Schema des Hw. paßt, muß ich v. M. Recht geben; hier wurde ich durch den unverständlichen Zickzackverlauf der syrischen Küste bei Hw., durch den Jāfā NW von Arsūf, Qaisārija NW von 'Akkā zu liegen kommt, irregeführt.

Bei (Nr. 498) habe ich allerdings nicht nachgesehen, worauf das „= (٥.٥)“ hinweist, da die Stellen, auf die bei zahlreichen Ortsnamen verwiesen wird, in der Regel nichts weiter bieten als eine zweite Erwähnung; immerhin wäre es wohl nicht unbillig, zu verlangen, daß der Name einer britannischen Stadt, die außer in Britannien nochmals unter den Städten Ostasiens genannt wird, an dieser Stelle durch Winkelklammern oder eine etwas weniger lakonische Anmerkung athetiert werde.

Zum Schluß sei bemerkt, daß mir bei meiner Besprechung des Werkes von v. M. nichts ferner gelegen hat, als seine unzweifelhaft großen Verdienste irgendwie herabzusetzen².

¹ Auch v. M. vermag doch wohl den Druckfehlerteufel nicht völlig zu beschwören; oder ist z. B. sein „al-Battānī“ S. XIV Mitte und 1. r. Anm. e kein Druckfehler?

² [Damit schließen wir diese Auseinandersetzungen für die *Islamica*. — Die Schriftleiter.]

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

- RICHARD HARTMANN, *Im neuen Anatolien. Reiseeindrücke*. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1928. IV + 148 S. 8° (mit 65 Abbildungen auf 32 Tafeln). Geh. Rm. 9.—, geb. Rm. 10.—.
- HANS KOHN, *Geschichte der nationalen Bewegung im Orient*. Berlin-Grünwald, Kurt Vowinkel, 1928. XI + 377 S. 8° (mit einem Geleitwort von K. HAUSHOFER und 16 Kartenskizzen). Geb. Rm. 24.—.
- ARNOLD J. TOYNBEE, *Survey of International Affairs 1925*. Volume I: *The Islamic World since the Peace Settlement*. London, Oxford University Press, Humphrey Milford, 1927. XVI + 611 S. 8° (mit 4 Karten). Geb. 25/— net.

Es sind drei Bücher über den gegenwärtigen Vorderen Orient, die hier zur Besprechung stehen, verschieden nach ihren Themata und der Art ihrer Behandlung, gleichstehend an Bedeutung und Wert.

I. HARTMANN'S Buch schildert den Verlauf einer Studienreise des Verfassers nach der Türkei von Ende Februar bis Anfang Juni 1926. „Die Beschäftigung mit gewissen Problemen der türkischen Geschichte ließ es mir, nachdem die Kriegs- und die erste Nachkriegszeit uns vom Ausland fast völlig abgeschlossen hatten, dringend wünschenswert, ja erforderlich erscheinen, einmal den Schauplatz dieser Geschichte näher kennenzulernen“; mit diesen Worten, die den Zweck der Reise kennzeichnen, beginnt das Vorwort. „Zwei Perioden waren es vor allem, die mich seit langem besonders angezogen hatten: die älteste osmanische Geschichte und die allerjüngste Vergangenheit“. Für die Zeit der Entstehung des osmanischen Staates erhoffte der Verfasser von eigener Anschauung des Gebietes, in dem sich die Geschichte abgespielt, Anregung und Förderung; auch der Sinn des Geschehens der Nachkriegszeit, nicht bloß der politischen Wechselfälle, sondern vor allem der kulturellen Entwicklung, konnte sich nur an Ort und Stelle enthüllen. „Die folgenden Blätter wollen — ohne jeden weiteren Anspruch — einfach erzählen, was ich während des mehrmonatlichen Aufenthalts in Anatolien sah, und was das

Gesehene mir sagte. Was es mir sagte an historischen Erinnerungen und zum Verständnis der heutigen Lage. Mehr wollen diese Seiten nicht. Sie sind kein wissenschaftlicher Reisebericht . . . Und sie geben kein abgerundetes, vollständiges Bild der jüngsten türkischen Entwicklung. . . . Nur Eindrücke, die im Kleinen zur Gestaltung eines solchen Bildes beitragen, können hier mitgeteilt werden.“

Besser als es hier geschieht, kann der Inhalt und das Ziel des vorliegenden Buches nicht charakterisiert werden. Und doch ist diese Charakterisierung unvollständig: denn sie zeigt nicht, wie viel diese anatolische Reise dem Verfasser zu sagen hatte, wie bezeichnend und umfassend und aufschlußreich die Eindrücke von der neuen Türkei sind, die er mitzuteilen hat. Natürlich kann ich bei der Art des Stoffes und auch bei der Art der Darstellung, die die wissenschaftlichen Exkurse über die älteste osmanische Geschichte an Hand der Schilderung des äußeren Verlaufes der Reise sich abwickeln läßt, während so ziemlich jede Seite ein Dokument zur türkischen Zeitgeschichte ist, nicht auf Einzelheiten eingehen; und in der Zeichnung eines wenn auch nur vorläufigen Gesamtbildes des jüngsten Werdeganges möchte ich dem Verfasser nicht vorgreifen: seine Bemerkung im Vorwort, daß sich ein solches „nicht in den Rahmen bloßer Reiseerinnerungen“ füge, dürfen wir doch wohl dahin auffassen, daß wir es früher oder später in anderem Zusammenhange von ihm erwarten können. Einiges in dieser Richtung bietet bereits das letzte Kapitel: *Der neue Kurs*. Der Hauptteil des Buches schildert der Reihe nach: den Antritt der Reise; Brussa; die Wiege des Osmanentums; Eski Schehir; Afiun Kara Hisar; Angora; Konia; Adana; Smyrna; dazu die Wege zwischen den genannten Hauptstationen. Einem jeden, der die vom Verfasser bereisten Gebiete auch nur zum Teil kennt, wird die Lektüre dieser Darstellung ein hoher Genuß sein, und jedem andern muß sie als die erste wissenschaftlich zuverlässige Publikation über die neue Türkei in deutscher Sprache, die *sine ira et studio* verstehen lehren will, wärmstens empfohlen werden. Bei einem Buche von HARTMANN erübrigt sich die Feststellung, daß alle sachlichen Mitteilungen durchaus verläßlich sind, wenngleich man natürlich über ihre Interpretation bisweilen verschiedener Meinung wird sein können. Hoffentlich ist es dem Verfasser vergönnt, auch einmal die türkischen „Ostprovinzen“ zu bereisen; die hier beschriebene Route berührte ja — ganz roh gesagt — nur das westliche Drittel von Kleinasien. Wie die andern beiden Drittel zur Gewinnung eines vollständigen Bildes unumgänglich notwendig sind, so ist der Verfasser, wie gerade dies sein Buch gezeigt hat, zur Lösung dieser Aufgabe hervorragend geeignet.

2. Die Bewegung, deren handgreiflichste Resultate in der neuesten türkischen Geschichte vorliegen, als Ganzes zu schildern ist das Ziel des Buches von KOHN. Das wird in folgenden von einem *Vorwort* und *Schluß-*

wort eingerahmten Kapiteln zu leisten versucht: I. *Einleitung*; II. *Reform und Renaissance im Islam*; III. *Der Panislamismus*; IV. *Die religiöse Renaissance in Indien*; V. *Großbritannien und der Orient*; VI. *Die russische Revolution und der Orient*; VII. *Die nationale Bewegung in Ägypten*; VIII. *Der türkische Nationalismus*; IX. *Das neue Arabien*; X. *Wandlungen in Persien und Afghanistan*; XI. *Das Erwachen Indiens*; XII. *Das neue Bewußtsein in Indien*. Schon diese kurze Inhaltsübersicht zeigt, mit wie weitem Blick der Verfasser an seine Aufgabe herangetreten ist. Die Exaktheit und Klarheit der Darstellung bei einem derartig umfassenden Thema ist der höchsten Anerkennung wert.

Zur näheren Charakterisierung des Buches mögen folgende Sätze aus dem Vorwort dienen: „Dieses Buch spricht von der nationalen Bewegung im Neuen Oriente. Es will nicht die Geschichte der betreffenden Länder und Völker wiedergeben, sondern, soweit dies den Ereignissen unmittelbarer Vergangenheit gegenüber möglich ist, die großen ideengeschichtlichen Linien des Entwicklungsprozesses in der geistig-politischen Welt umreißen, die den Geschehnissen zugrunde liegen und ihnen ihren Sinn und ihre Bedeutung verleihen . . . Die Geschichte der orientalischen Völker während der letzten hundert Jahre ist durch Europa nicht nur politisch, sondern auch geistig und wirtschaftlich beeinflusst worden . . . Der mächtigste Faktor der Beeinflussung war der Weltkrieg . . . So einschneidend seine Wirkungen auf dem Gebiet der politischen Geographie und des Staatsrechts waren, so stehen sie doch weit hinter jenen geistig-sozialen Wirkungen zurück, die erst im Laufe der Zeit voll und ganz in Erscheinung treten werden. Sie äußerten sich in Europa vor allem in der Vollendung des Prinzips des politischen Nationalismus, das sich im Okzident im neunzehnten Jahrhundert entwickelt hatte. Diese Vollendung bedeutet zugleich den Anfang seiner Überwindung . . . In Rußland äußerten sich die Wirkungen des Krieges in der Revolution . . . In Asien selbst und in Nordafrika nimmt die Auswirkung des Weltkrieges wiederum eine andere Form an: die Übernahme des Prinzips des politischen Nationalismus und der bürgerlichen Demokratie von Europa. Der Betrachtung dieses Prozesses dient die folgende Untersuchung, die zugleich einen wichtigen Beitrag zur Soziologie und Ideengeschichte des Nationalismus bildet . . .“. Ihre Fortsetzung finden diese Gedanken (abgesehen von der Einleitung) in einer prinzipiellen Stelle auf S. 219, wo es anläßlich der jungtürkischen Revolution heißt: „Die Tendenz zur Identifizierung von Staat und Nation hatte das neunzehnte Jahrhundert beherrscht und sollte sich in schicksalsschwerer Weise noch in den nächsten Jahrzehnten auswirken, bevor die Einsicht sich Bahn brechen kann, daß es die Aufgabe des Staates ist, ein wirtschaftlicher Regulator zu sein und für die Prosperität und den Frieden aller seiner Bewohner Sorge zu tragen, während die nationale Zugehörigkeit von Teilen

seiner Bevölkerung ebensowenig seine direkte Kompetenz berührt wie ihr religiöses Bekenntnis, und Kultur und Sprache einer Nation zu pflegen, Aufgabe des Nationalverbandes, nicht aber des Staates ist“. Man sieht, daß der Verfasser einen festen Mittelpunkt hat, von dem aus er den Sinn des vielfältigen Einzelgeschehens einheitlich zu begreifen und zu werten versucht. Wie man über diesen einmal eingenommenen Standpunkt denken mag, sicher ist, daß er der Darstellung nur zugute gekommen ist und an keiner Stelle dazu verwandt wird, den Tatsachen Gewalt anzutun.

Noch weniger berechtigt wäre es, eine Liste von Versehen in Einzelheiten aufzustellen, wie sie sich hier und da finden, z. B. S. 23 (die Titel sind bis auf den letzten für die Wahhabiten nicht im geringsten charakteristisch); 24 (Z. 1 „der unter persischem Einfluß im Islam entstandenen mystischen Theologie“); 26—28 (die Beurteilung des Babismus und Behaismus und seine Einordnung in diesen ganzen Zusammenhang erscheint mir prinzipiell falsch; das im einzelnen zu begründen, würde hier zu weit führen); 35 (die Bedingungen, die der Kalif erfüllen muß, sind, weil etwas zu summarisch, mißverständlich dargestellt); 36 (hier ist auch der Verfasser der Versuchung erlegen, den persönlichen Anteil des islamischen Juristen an einer von ihm verfaßten Schrift maßlos zu überschätzen); 105 (daß der Spruch „Eile ist Teufelswerk, Saumseligkeit gottgefällig“ im Koran steht, ist unrichtig, er findet sich in der Tradition; vor allem aber ist die hier von ihm gegebene Übersetzung weit entfernt von seinem wahren Sinn); 150ff. ist statt Muṣṭafā Kāmīl durchweg M. Kemal gedruckt, was zu Verwechslungen Anlaß geben kann; 215 (das über die arabische Sprache Gesagte ist ganz unrichtig); 237 f. (auch das vom Hebräischen Gesagte ist nicht einwandfrei und mindestens einseitig); 256 ist die im Zusammenhang zunächst nicht recht verständliche Bemerkung über die persischen Ehrennamen anscheinend mechanisch aus der Quelle übernommen; 272 oben ist ein tendenziöser Bericht über Afghanistan unkritisch verwertet. Doch all das sind, wie gesagt, nur Einzelheiten, und ich möchte gerade meine besondere Befriedigung über die philologische und historische Exaktheit betonen, die ich in diesem von einem Nichtorientalisten geschriebenen Buch über den gegenwärtigen Orient gefunden habe.

Der Grund dafür liegt neben den Kenntnissen des Verfassers auch in der gewissenhaften Benutzung der besten Quellen, über die die ausführliche Bibliographie am Ende informiert, sodaß dem Interessenten Gelegenheit geboten ist, sich weiter in das Thema zu vertiefen. Die 16 schematischen Kartenskizzen zeichnen sich durch große Anschaulichkeit aus.

Ich kann diese Besprechung des KOHN'schen Buches, das zu den erfreulichsten Erscheinungen der für ein weiteres Publikum bestimmten Literatur über den modernen Orient gehört und dessen Empfehlung durch Prof. HAUSHOFER ich mich nur anschließen kann, nicht besser beschließen

als durch die Anführung der letzten Sätze des Schlußwortes: „Das Prinzip des politischen Nationalismus hält im Osten seinen Einzug. Es bedeutet dort, wie einst in Europa, auch einen Aufschwung, eine Selbstbesinnung, eine Wertsteigerung. Aber wie es sich in Europa schnell zu einem verderblichen Prinzip wandelte, . . . so zeigt der junge Nationalismus im Orient bereits all die Mängel seines älteren Gefährten. Die neuen Nationalstaaten in Asien, wie die Türkei, werden ebensolche Unterdrücker jedes fremden Volkstums und jeder freiheitlichen Regung wie die neu entstandenen Nationalstaaten in Mittel- und Osteuropa. Zu einer Zeit, da der politische Nationalismus in Europa an ausschließlicher Geltung als der Mythos der Zeit bereits zu verlieren beginnt, errichtet er sich sein Bollwerk in Asien. Aber zum erstenmal ist hierdurch eine die ganze Menschheit umfassende Annäherung an eine einheitliche politische und soziale Weltanschauung geschaffen worden. Von hier aus entsteht auch die Möglichkeit einer gemeinsamen Überwindung des gegenwärtigen Zustands in der Richtung eines neuen Humanismus, wie ihn die freien Geister aller Völker im Orient wie im Okzident heute vorausahnen“. Faßt man das vieldeutige Wort „Humanismus“, das KOHN hier wohl im Sinne von „Menschheitsidee“, im Gegensatz zu „Nationalismus“, gebraucht, mit einer kleinen Umbiegung als organische Aneignung des Wesentlichen am griechischen Denken, wie er seit dem historischen „Humanismus“ der abendländischen Kultur zugrunde liegt, so ist damit das wichtigste und interessanteste Problem der gegenwärtigen geistigen Entwicklung des Vorderen Orients berührt, mit dem die von KOHN behandelte Bewegung aufs engste zusammenhängt und das ich hier wenigstens andeuten möchte. Unter dem wenig sagenden Namen „Modernismus“ pflegt man zwei wesentlich verschiedene Strömungen im islamischen Orient der Gegenwart zusammenzufassen. Die eine charakterisiert sich durch unorganische Übernahme einzelner europäischer Kultur- oder Zivilisationselemente, auf die meistens mit dem Gefühl des „das haben wir alles schon längst“ reagiert wird, zu dem das eifersüchtige Bestreben, nur ja als voller Westeuropäer zu gelten, das Gegenstück bildet; so entsteht aber eine Geisteshaltung, die weder in der orientalischen noch in der europäischen Kulturtradition irgendwie verwurzelt ist, für die ein bezeichnendes Beispiel aus jüngster Zeit in MEHEMMED-ALI-AÏNÎ, *La Quintessence de la Philosophie de Ibn-i-Arabi* (vgl. DLZ 1927, 2342f.) vorliegt. Hier ist kein fruchtbarer Boden für eine lebenskräftige Zukunftsentwicklung. Mit umso größeren Hoffnungen aber ist die zweite, durchaus andersartige Geistesbewegung im modernen Islam zu begrüßen, die mit dem vollen Bewußtsein der Tatsache, daß ihre Wurzeln im Orient liegen, das Bestreben verbindet, das vornehmste Erbe des Griechentums, den modernen wissenschaftlichen Geist, sich organisch anzueignen. Daß eine Lösung von heute auf morgen gefunden wird, ist

nicht zu erwarten, aber die Aufgabe ist erkannt und wird immer weitere Kreise in ihren Bann ziehen. Daß zu ihren Vertretern heute schon eine Persönlichkeit wie ṬĀHĀ ḤUSAIN zählt, berechtigt zu den größten Zukunftserwartungen.

3. Eine der wichtigsten Quellen von KOHN ist das Buch von TOYNBEE, und es ist nicht zuviel gesagt, daß dies Werk für jeden, der sich mit der Gegenwartsgeschichte des vorderen Orients beschäftigt, dieselbe Rolle spielen muß. Der reiche Stoff¹⁾ wird in drei Abschnitten behandelt: Part I. *General*; Part II. *North-West Africa*; Part III. *The Middle East*. Part I umfaßt eine *Introduction* und eine ausführliche Darstellung der *Abolition of the Ottoman Caliphate by the Turkish Great National Assembly and the Progress of the Secularization Movement in the Islamic World*. Part II behandelt 1. *The Reaction of the North-West African Peoples against Western Ascendancy*; 2. *The Genesis of the French, Spanish, and Italian Titles to Sovereignty or Control in North-West Africa*; 3. *The Reaction against the Italians in Libya*; 4. *The Absence of Concerted Action among the Peoples of North-West Africa*; 5. *The Reaction against the Spaniards in Morocco*; 6. *The Repercussion of Events in the Spanish Zone of Morocco upon the Situation in the French Zone*; 7. *The Franco-Spanish Cooperation against 'Abdu'l-Karīm*; 8. *The Collapse of 'Abdu'l-Karīm*; 9. *The Status of Tangier*; 10. *Nationalism and Reform in Tunisia and Algeria*; 11. *The Status of the Italian Settlers in Tunisia*; 12. *The Delimitation of the Frontier between Italian Libya and Egypt*. Die Abschnitte von Part III, des weitaus umfangreichsten Teiles, sind: 1. *Egypt and Great Britain*; 2. *The Status of the Anglo-Egyptian Sudan*; 3. *The Allocation of the Nile Waters*; 4. *The Egypto-German Treaty of the 16th June, 1925*; 5. *The Resurrection of the Wāḥḥābī Power in the Arabian Peninsula and the Fall of the House of Ḥāshim*; 6. *The Delimitation of Frontiers between the Dominions of Ibn Sa'ūd and the States of Kuwayt, 'Irāq, and Transjordan*; 7. *The Administration of the French Mandate for Syria and the Lebanon and of the British Mandate for Palestine*; 8. *The Status of the Sanjāq of Alexandretta and the Situation along the Syro-Turkish Frontier*; 9. *The Regulation of the Frontier between 'Irāq and Syria*; 10. *The Ratification of the Anglo-'Irāqī Treaty of the 10th October, 1922*; 11. *The Controversy between Great Britain and Turkey over the Frontier between Turkey and 'Irāq*; 12. *The Tension between 'Irāq and Persia over the Exodus of the Persian Shī'ī 'Ulamā from Najaf*; 13. *The Situation of Persia*; 14. *India, Afghanistan, and the Frontier Tribes*. 8 *Appendices* geben einige besonders wichtige Dokumente zu der vorhergehenden Darstellung, darunter solche, die sonst nicht bequem zugänglich sind (auch eine *Note on Educational Development in Egypt*). Es folgt ein sorgfältig

1 Ein ausführliches Referat gibt STROTHMANN, *Islam* 17, 24—58.

gearbeiteter *Index*, und vier inhaltsreiche und doch übersichtliche Karten beschließen das Werk.

Im Vordergrund der Darstellung stehen natürlich, dem Charakter des Gesamtwerkes, in dessen Rahmen dieser Band erscheint, entsprechend, die außenpolitischen Angelegenheiten; doch werden auch die geistigen Strömungen, die hier mit der außenpolitischen Entwicklung aufs engste verknüpft sind, eingehend behandelt, wie sich schon aus einigen Kapitelüberschriften ergibt. Der Verfasser begnügt sich auch nicht damit, die für ihn in Betracht kommenden Ereignisse auf politischem und geistigem Gebiete einfach mitzuteilen, sondern versucht, sie zu einem in sich geschlossenen Bilde der Zeitgeschichte des islamischen Orients zusammenzufassen. Die allgemeinen Gesichtspunkte, die sich ihm dabei ergeben haben und von denen aus nun das Ganze leicht zu überschauen ist, legt die glänzende *Introduction* dar. So ist ein Standardwerk über die jüngste Geschichte des vorderen Orients zustande gekommen, das als Zusammenstellung des oft schwer zugänglichen Stoffes immer unentbehrlich sein wird und seine historische Verarbeitung mit größter Objektivität und tiefstem Verständnis soweit fördert, wie es heute überhaupt möglich ist. In diesem Sinne ist das Buch von TOYNBEE das endgültige wissenschaftlich exakte Gegenstück zu der vorläufigen für einen weiteren Kreis bestimmten (und auch ein weiteres Gebiet umfassenden) Orientierung in dem Werk von RÖHDE, über das ich hier Bd. 2, 275 ff. berichtet habe. Daß der Verfasser in weiser Beschränkung die einer solchen Verarbeitung durch die zeitliche Nähe und die fortlaufende Weiterentwicklung der dargestellten Ereignisse gesetzten Schranken zu achten weiß, ist nicht der geringste Vorzug seines Buches, das sowohl den an der orientalischen Gegenwartsgeschichte näher Interessierten wie auch den Fernerstehenden ohne Einschränkung empfohlen werden kann.

(Juli 1928)

JOSEPH SCHACHT (Freiburg i. Br.).

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN.

LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editors have requested it to be sent to them.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

(* already sent out for review.)

FYZEE, A. A. A., A Descriptive List of the Arabic, Persian and Urdu Manuscripts in the Bombay Branch, Royal Asiatic Society. (S.-A. aus Journ. Bombay Branch RAS Vol. III.)

*Ibn Saad, Biographien . . . Band IX. Indices. Theil II . . . Herausgegeben von EDUARD SACHAU. Leiden, E. J. Brill, 1928.

ODÉ-VASSILIEVA, C. V., Specimens of Neo-Arabic Literature 1880—1925. Part I. Texts. Edited and prefaced by I. J. KRACHKOVSKY. (Publications of the Leningrad Oriental Institute. 25.) Leningrad 1928. 8 1.50. [Russisch.]

*CHRISTENSEN, ARTHUR, Critical Studies in the Rubá'iyát of 'Umar-i-Khayyám. A Revised Text with English Translation. (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-fil. Meddelelser. XIV, 1.) København, A. F. Høst & Søn, 1927. 9 Kr.

*Revue des Études Islamiques. Année 1927. Cahier 1—IV. Paris. Paul Geuthner, 1927. Prix de l'année 80 Frs France, 100 Frs Etranger.

*MUSTAFA KEMAL Pascha, Gasi, Der Weg zur Freiheit 1919—1920. [Vortitel:] Die neue Türkei 1919—1927. Rede, gehalten von — in Angora vom 15.—20. Oktober 1927 . . . [Nach der . . . französ. Fassung des Originaltextes übers. von PAUL ROTH. Einführung, Vorbemerkung . . . von KURT KOEHLER.] Leipzig, K. F. Koehler, 1928.

HINZPETER, GEORG, Urwissen von Kosmos und Erde. Die Grundlagen der Mythologie im Licht der Welteislehre. Mit 11 Abb. Leipzig, R. Voigtländer, 1928. Ungeb. 4 Mk., in Ganzleinen 6 Mk.

SCHRÖDER, FRANZ ROLF, Die Parzivalfrage. München, C. H. Beck, 1928. Geh. 4 Mk.

Abgeschlossen 15. August 1928.

Manuskripte und Rezensionsexemplare sind an Professor Dr. A. FISCHER, Leipzig, Grassistr. 40, zu richten.

Manuscripts and copies for reviews should be addressed to Professor A. FISCHER, Ph. D., 40, Grassistr., Leipzig.

GESUCHTE BÜCHER

Livres demandés Libros deseados Books wanted

Literaturblatt für oriental. Philologie. Hrsg. v. Kuhn u. Klatt. 4 Bde.
(1885—88.) Auch einz.

Orientalische Bibliographie. Vollständig u. einz. Bände.

Zeitschrift, Wiener, für die Kunde d. Morgenlandes. Vollständig u. einz. Bände.

BROCKELMANN. Geschichte d. arabischen Literatur. 2 Bde.

SPRENGER, A. Das Leben u. die Lehre d. Mohammad. 2, Ausg. 3 Bde.
Berlin 1869.

Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft. Vollständig u. einz. Bände.

Proverbia Arabum vocal. instr. lat. vertit commentario illustr. G. W. Freytag. 3 tom. Bonn 1838—43.

AT-TABARI. Annales. Ed. J. Barth, Th. Nöldeke, P. de Jong etc. Series I—III (= 13 Bde. mit Introductio u. Indices. Zus. 15 Bde.). Lugd. Bat. 1879—1901.

DOZY, R. Histoire des Musulmans d'Espagnes jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711—1110). 4 vols. Leiden 1861.

STEINGASS, F. Persian-English dictionary, includ. the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature. Lond. 1892.

DSCHAMI. Joseph u. Suleicha, histor.-romant. Gedicht. Persisch mit deutsch. Übersetzung u. Anmerkung. Hrsg. v. V. E. v. Rosenzweig. Wien 1824. fol.

HADSCHI KHALFA. Lexicon bibliograph. et encyclopaed. Arab. et lat. ed. et comment. indicibusque instr. G. Flügel. 7 voll. Lg. et Lond. 1835—58.

HAFIS. Diwan. Im pers. Original hrsg., ins Deutsche metrisch übers. u. mit Anmerkgn. vers. v. V. v. Rosenzweig-Schwannau. 3 Bde. Wien 1858—64.

VULLERS, J. A. Lexicon Persico-Latinum etymologicum. 2 voll. et Supplementum. Bonn 1855—67.

GOLDZIEHER, J. Muhammedanische Studien. 2 Bde. Halle 1888—90.

MÜLLER, A. Der Islam im Morgen- und Abendland. Berlin 1885—87.

ABU TEMMAM. Hamasae carmina cum Tebrisii scholiis integris ed. vers. lat. commentarioque illustr. et indicibus instr. G. G. Freytag. 4 tom. Bonn 1828—51. 4^o.

DOZY, R. Supplément aux dictionnaires arabes. 2 tom. (en 4 vols.). Leyde 1881. 4^o.

LANE, E. W. Arabic-English lexicon. 8 voll. London 1863—93. 4^o.

Wir bieten freibleibend an:

„DIE ALLGEMEINE DEUTSCHE BIOGRAPHIE“

Hrsg. durch d. histor. Kommission bei d. kgl. Akademie d. Wiss. in München. 56 Bde. München 1875—1912. gr. 8°. In 56 dauerhaften Halblederbänden. 480.—

Dieses wichtige Nachschlagewerk gehört in jede Bibliothek von Bedeutung. Unentbehrlich für Universitäten, Seminare, wissenschaftliche und gemeinnützige Institute, öffentliche und Vereinsbibliotheken, städtische Bücher- und Lesehallen, Behörden, Banken, Redaktionen und Archive.

26300 Biographien, die durch 1850 Mitarbeiter von Weltruf zusammengestellt und bearbeitet worden sind, haben in diesem Werk in lexikalischer Reihenfolge ihren Ehrenplatz gefunden. Leopold von Ranke, der größte unter den Geschichtsforschern und Geschichtschreibern der neuen Zeit, und der berühmte Kirchenhistoriker J. v. Dollinger standen an der Wiege dieses großangelegten Unternehmens, und ihnen gelang es, die Akademie der Wissenschaften in München von der Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit einer allgemeinen Lebensbeschreibung aller namhaften Deutschen zu überzeugen und ein derartig gewaltiges Sammelwerk ins Leben zu rufen. Freiherr Rochus von Liliencron wurde mit der Durchführung des Planes beauftragt, und mit unermüdlichem Eifer hat der erfahrene und geschickte Leiter die übernommene Arbeit zuversichtlich begonnen und, nach Überwindung mancher wesentlichen Schwierigkeiten, zu einem glücklichen Ende geführt. Aufgenommen wurde jeder Deutsche, der auf irgendeinem Wissensgebiete Bedeutung erlangt hat. Männer der Tat, Männer der Wissenschaften, Theologen, Mathematiker und Naturwissenschaftler, Philosophen, Mediziner, Juristen, Pädagogen, Künstler und Schriftsteller, die führenden Köpfe in Handel, Gewerbe und Verkehr — kurz, alle bedeutenden Persönlichkeiten, in denen sich Lebensäußerungen des deutschen Volkes spiegeln. Die Herausgeber hatten eine allgemeine Verbreitung des Werkes von vornherein im Auge, deshalb wurde nach allen Seiten hin das Wesentliche, das dem Leben der Gesamtheit Angehörige, hervorgehoben, ohne wichtige Einzelheiten zu übergehen. Der Kreis, den das Werk umfaßt, erstreckt sich nicht nur auf die Grenzen des heutigen Deutschen Reiches, sondern auch auf Österreich, die Schweiz, die Niederlande (diese bis zum Jahre 1648), die baltischen und nordischen Länder und über den Erdball überhaupt, soweit es sich um Angehörige der deutschen Nation handelt. Nicht nur der Gelehrte, sondern auch der Fachmann, der in das Wesen der deutschen Kultur eindringen will, wird zu diesem Werke greifen müssen.

Bibliotheken wird nach Wunsch der Bezug gegen größere Teilzahlungen erleichtert, die auch anderen Beziehern gegen Sicherheit eingeräumt werden.

ISLAMICA

Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen A Journal devoted to the Study of the Languages,
und der Kulturen der islamischen Völker, Arts, and Civilisations of the Islamic Peoples
Beiband zur „Asia Major“ Supplement volume of the „Asia Major“

Volumen tertium

Inhaltsverzeichnis

Contents

Aufsätze	Articles	Pag.
E. Berthels Grundlinien der Entwicklungsgeschichte des šūfischen Lehrgedichts in Persien		1
C. Brockelmann Zu al-Ġahšijārīs Wezirgeschichte		32
A. Fischer Noch einmal Ali Dschānib		39
A. Fischer Die weiblichen Demonstrativ-Pronomina هَـذِهِ، ذَـهِي، تَـهِي، هَـذِهِ، ذَـه، تَـه		44
G. Furlani Avicenna e il <i>Cogito, ergo sum</i> di Car- tesio		53
August Klingenberg Texte im arabischen Dialekt von La- rasch in Spanisch-Marokko		73
R. Vasmer Die Eroberung Ṭabaristāns durch die Araber zur Zeit des Chalifen al-Manšūr. (Mit einer Karte.)		86
R. Vasmer Zur Chronologie der Ġastāniden und Sallāriden.		165
N. Martinovitch Seltene musulmanische Handschriften in amerikanischen Sammlungen		187
Ahmed Zekī Walīdī Ḥwāreznische Sätze in einem arabischen <i>Fiqh</i> -Werke		190
Bruno Ducati Rationalismus und Tradition im moham- medanischen Recht. Die am meisten juridische der mus- limischen Rechtsschulen		214
W. Ebermann Bericht über die arabischen Studien in Rußland während der Jahre 1914—1920		229
Hans v. Mžik Bemerkungen zu Dr. Ernst Honigmann's Besprechung meiner Ausgabe des Kitāb Šūrat al-aṛḍ des Abū Ġa'far Muḥammad ibn Mūsā al-Ḥuwārizmī		265
W. Ivanow Pro C. Salemann. A Letter to the Editors		271
E. Berthels Bericht über die iranistischen und tur- kologischen Studien in Rußland während der Jahre 1914—		

	Pag.
1920	305
C. Brockelmann . . . Ibn Ġinnī über das weibliche Demonstrativpronomen	319
E. Bräunlich Eine bildliche Darstellung der Furcht bei altarabischen Dichtern	325
Werner Caskel . . . Die einheimischen Quellen zur Geschichte Nord-Arabiens vor dem Islam	331
Edgar Pröbster . . . Streifzüge durch das maghribinische Recht	342
Georges S. Colin . . . Sur une charte hispano-arabe de 1312	363
A. Fischer Prinz Mehmed Sa'id Ḥalim Pascha's „Islamlaschmaq“. Türkisch neu veröffentlicht	391
Ernst Honigmann . . Entgegnung auf Hans v. Mžik's Bemerkungen zu meiner Besprechung seiner Ausgabe des Kitāb Šūrat al-arḍ des al-Ḥuwārizmī, oben S. 265—270	422
J. Rypka Sābit's Ramazānijje. Herausgegeben, übersetzt und erklärt	435
A. Fischer Dreidem' Amr b. Ma'dikarib zugeschriebene Verse über Fahd al-Ḥimyārī	479
R. Vasmer Nachtrag zu Islamica III, S. 165—186	482
Karl Hadank Erwiderung auf den Brief „Pro Salemann“ des Herrn Ivanow in Vol. III, S. 271 f. dieser Zeitschrift	486
Die Schriftleiter Zu dem Aufsätze Fasc. 2, S. 190 ff.	490

Sprechsaal

Notes and Queries

E. Bräunlich Zu Lane Sp. 371 A und 414 B	273
A. Fischer Noch einmal das arabische weibliche Demonstrativ-Pronomen	491

Bücherbesprechungen

Notices of Books

A. Самойлович, Краткая учебная грамматика современного османско-турецкого языка. [A. Samoilovič, Kurze Grammatik der gegenwärtigen Osmanisch-Türkischen Sprache für Unterrichtszwecke.] — Von Herbert W. Duda	151
Ernst Kühnel Kunst des Orients. — Von R. Hartmann	158
Hans v. Mžik Das Kitāb Šūrat al-arḍ des Abū Ġa'far Muḥammad ibn Mūsā al-Ḥuwārizmī. — Von E. Honigmann	160

	Pag.
J. D. B. Gribble . . . A History of the Deccan. I. II. — Von J. Horovitz	163
Hans Rohde Der Kampf um Asien. Erster Band: Der Kampf um Orient und Islam. — Von Joseph Schacht	275
Michel Féghali et Albert Cuny, Du Genre Grammatical en Sé- mitique. — Von Joseph Schacht	277
H. Lammens L'Islam. — Cheikh Mohammed Abdou Rissalat al tawhid. — Von H. Fuchs	279
Jakob Hallauer . . . Die Vita des Ibrahim b. Edhem in der Tedhkiret el-Ewlija des Ferid ed-din Attar, eine islamische Heiligenlegende. — Von Hans Heinrich Schaeder. . . .	282
R. L. Devonshire . . . L'Égypte musulmane et les Fondateurs des ses Monuments. — Von R. Hartmann	294
Piri Re'is, Bahrije. Herausgegeben, übersetzt und erklärt von Paul Kahle. Bd. I, 1. Lieferg.; Bd. II, 1. Lieferg. — Von E. Bräunlich	295
Richard Hartmann . . Im neuen Anatolien, Reiseeindrücke. — Hans Kohn . . . Geschichte der nationalen Bewegung im Orient. — J. Arnold Toynbee . . . Survey of Inter- national Affairs 1925. Vol. I: The Islamic World since the Peace Settlement. — Von Joseph Schacht	426
E. N. Haddad Arabisch, wie es in Palästina gesprochen wird. — Von E. Bräunlich	492
Gotthelf Bergsträsser Einführung in die semitischen Sprachen. — Von E. Bräunlich	493

Verzeichnis der zur Besprechung	List of Books received
eingegangenen Schriften	for review 301 433 497



SÄBIT'S RAMAZÂNİJE.

HERAUSGEGEBEN, ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

J. RYPKA (Prag).

Das Verdienst, Säbit's prächtige *Ramazânije* dem Abendlande zum ersten Male zugänglich gemacht zu haben, gebührt meinem verehrten, lieben Freunde Prof. Dr. THEODOR MENZEL-Kiel, der sie als Einleitungsgedicht in Mehmed Tevfîq's *Ein Jahr in Konstantinopel. Vierter Monat: Die Ramazan-Nächte* vorfand und im Rahmen des Gesamtwerkes mit übersetzte (*Türkische Bibliothek*, Bd. III, Berlin 1905, p. 1—9). Das schon an und für sich nicht gerade leichte Beginnen wurde noch dadurch erheblich erschwert, daß der von Mehmed Tevfîq gebotene *Ramazânije*-Text vermutlich kein durchweg tadelloser sein dürfte und überdies derart gekürzt ist, daß man, sofern keine anderweitige Handschrift zur Verfügung steht, den Zusammenhang unmöglich erfassen kann. Letzteres zeigt sich insbesondere im panegyrischen Teile der Qaside, wo Mehmed Tevfîq jede Andeutung auf die gepriesene Persönlichkeit, den Großvezier Baltagy Mehmed paşa, einfach unterdrückt, ohne das geringste Bedenken zu tragen, daß infolgedessen der Restinhalt vollständig in der Luft hängen bleibt. Die Folgen einer derartigen 'Redaktions'-Arbeit seitens Mehmed Tevfîq's kommen noch in der KSz X (1909) p. 37 gegebenen kurzen Inhaltsübersicht unserer *Ramazânije* zum Vorschein: denn Säbit polemisiert nicht 'gegen die in Schwärmen auftauchenden mehr oder minder jämmerlichen Ramazân-Dichter', sondern ganz allgemein gegen die überhandnehmenden Versmacherscharen seines Zeitalters, auf deren handwerkmäßiges, bis zur Erbärmlichkeit geistloses Treiben er, der unbändige und seiner eigenen Originalität wohlbewußte Geist, nicht anders als von oben herabblicken mußte. Gleichwohl überläßt er den Richtstuhl über sie dem von ihm seit je hochverehrten Altmeister Nâbî, mit dem ihn enge Geistesverwandtschaft verband. Säbit kann ihn da umso rühmender hervorheben, als Nâbî ein Schützling des Großveziers ist. Nach den vorher gebrachten Lobpreisungen Baltagy Mehmed paşa's bedeutet das Lob, das Nâbî gespendet wird, nur eine kleine Variation, die an Unzweckmäßigkeit gewiß nicht leidet; denn wenn man Nâbî preist, so gilt dies gleichzeitig auch seinem Gönner, dem Großvezier. Ja, die Weisheit und Feinsinnigkeit des letzteren leuchten erst recht daraus hervor, daß er, Nâbî's Bedeutung richtig wertend, es als neuernannter Reichslenker nicht unterläßt, den greisen Dichter von Halep nach Konstantinopel mitzunehmen und ebenda materiell versorgt ansässig zu machen. Nicht, an die

Wohltätigkeit der Hörer' appelliert schließlich Säbit, sondern wiederum an denselben Baltağy Mehmed paša, den er um die übliche *ğāze* bittet. Ihn segnend klingt das schöne Gedicht aus.

Bei einem so schwierigen Dichter wie Säbit sind Auffassungsdifferenzen unvermeidlich. Außerdem verfolgt MENZEL der Anlage des Mehmed Tevfik'schen Werkes gemäß eher volkskundliche Ziele, während es hinwieder mir vornehmlich darum zu tun war, den Wortkünstler Säbit zu Worte kommen zu lassen, seinen Kunstaufwand möglichst aufzudecken, da man sonst zu leicht an Versen vorübergleitet, ohne ihre zumeist verborgenen Schönheiten, ihre *nüktes*, zu bemerken. Die erste Voraussetzung hierfür war natürlich ein kritisch gesichteter Text, zu dessen Herstellung ich mich neben den Drucken *O(TEM)* und *T(azvle-i efkâr)* folgender Handschriften bedient habe: Vindobonenses A. F. 158a und Mxt. 8 (= FLÜGEL I, Nr. 726—27), *Velluddin* Nr. 2662 (VD), *Miller kütüb-chānesi* Nr. 100 (M), RESCHER (Rsch) und RYPKA (R)¹. A. F. und Mxt sind verwandt (vgl. aus meiner Säbit-Monographie p. 43, insbesondere Anm. 1); der Druck O scheint aus einer der Hs. M nahen Vorlage geflossen zu sein. Für die Kollation der beiden Wiener und Stambuler Hss. bin ich Prof. Dr. F. TAUER zu Danke verpflichtet. Im allgemeinen verursacht die auf Gewinnung des richtigen Textes abzielende Arbeit keine nennenswerten Schwierigkeiten, obwohl auf keine der benutzten Hss. ein zu weitgehender Verlaß möglich war. Trotzdem die hier zusammengebrachte Handschriftengruppe nur eine zufällige ist, gebe ich mich dennoch der Zuversicht hin, daß dem Leser ein brauchbarer Text geboten wird, der von dem ursprünglichen m. E. wohl nur unbedeutende Unterschiede aufweisen kann. Wer Säbit's Vorliebe fürs Untermalen des Verses mittels Tropen und Figuren kennt, wird sich auch dieses Umstandes für die Textkritik mit Erfolg bemächtigen. So liest die verhältnismäßig gute Hs. R im v. 61 *es dil ü gān* gegen *bi-pājān* aller übrigen. Nicht durch die Handschriftenmajorität jedoch werden wir zur absoluten Überzeugung von der Unrichtigkeit der ersteren Lesart geführt, sondern durch die Beobachtung, daß *bi-pājān* auf *sonra* anspielt. Oder es vertauscht die Hs. VD im v. 26 die Ausdrücke *dūnjā* und *'ālem* gegeneinander, ohne zu berücksichtigen, daß *'ālem* gerade neben *'yrfān* wundervoll am Platze ist. Die von mir beibehaltene Orthographie ist die der Hs. Rsch, der, soweit ich sehe, von allen benutzten korrektesten. Bloß orthographische Variationen, die in den türkischen Literaturdenkmälern bekanntlich die meisten Abweichungen auszumachen pflegen, sind mit Ausnahme einiger weniger Stellen, an denen die Schreibweise der Hs. Rsch. nicht befolgt wurde, unvermerkt geblieben, desgleichen handgreifliche Verschreibungen, der zweite Faktor, der stets ein namhaftes Kontingent an *variae lectiones* liefert.

In literarischer Hinsicht ergibt sich folgendes: Wie aus sämtlichen Überschriften einhellig hervorgeht², ist Säbit's *Ramazānīje* dem Großvezier Baltağy Mehmed paša zugeeignet. Durch v. 50 — vgl. auch v. 23! — wird dies

¹ Soweit nicht anders oder überhaupt nichts vermerkt, werden alle Säbit-Stellen stets nach dieser Hs. zitiert.

² R.: *Ramazānīje der sitâjyk-i Baltağy Mehmed paša*; A. F.: *Qaside-i ramazānīje der haqq-i vezir-i d'zam B. M. p.*; Mxt.: *Ramazānīje der vasf-i vezir-i d'zam B. M. p.*

nicht nur bestätigt, sondern auch das Abfassungsdatum genauest ermittelt. Man weiß ja, daß der soeben genannte Großvezier den jahrelang in Halep wohnhaften Dichter Nābī nach Konstantinopel mitgenommen hat, als er zum zweiten Male das Reichssiegel erhalten hatte, das er nun vom 22. *ğüm*. I 1122 bis 2. *sevval* 1123 führte. Auch aus dem Grunde kann von den beiden in diesen Zeitraum fallenden Ramazānmonaten nur der erste in Betracht kommen, da sonst der Dichter bei einem solchen Anlaß mit apodiktischer Sicherheit den Sieg Mehmed paša's über die Russen am Pruth verherrlicht hätte. Ramazān 1122 begann mit 24. Oktober 1710. Um diese Zeit herum muß also unser Gedicht entstanden sein. Mit der betreffenden Jahreszeit stimmt auch die Erwähnung des Weinmostpressens im v. 1 vortrefflich überein. Im übrigen wolle man meine *Beiträge zur Biographie, Charakteristik und Interpretation des türkischen Dichters Sābit*, Prag 1924, p. 97 s. zur weiteren Beleuchtung dieser letzten Schaffensperiode unseres Autors heranziehen.

Für vokalqualitative Untersuchungen ist ein Reim wie -ān vollkommen wertlos. In den 69 Versen figurieren bloß zwei türkische Wörter im Reime: *chan* (v. 44) und *saman* (v. 64), die weiter kein Interesse bieten. Die Reimwörter wiederholen sich: *Ramazān* vv. 1, 24, 68; *merğān* vv. 12, 31; *finğān* vv. 17, 32; -dān, nā-dān vv. 36, 60; *ğihān* vv. 28, 51.

Metrische Anomalien gibt es spärlich. Sie bieten gegenüber dem in meinem *Edhem ü Hümd*-Aufsatze Ausgeführten nichts Neues. Gleichwohl glaube ich, sie hier zur Ergänzung des Gesamtbildes festhalten zu sollen. Vokalverschleifung: *'aqide-jle* v. 12, 20; Überlängen a) auf -n auslautender Silben mit vorausgehendem natürlich langem Vokal: *nānān* v. 23, *mazmūn* v. 36, *jārān* dan v. 53; b) in geschlossenen Silben echttürkischer Wörter: *āğ* *da'vāgy* v. 65, letzteres durchaus im Einklang mit der zu *Edhem ü Hümd* gemachten Beobachtung, daß es insbesondere oder vielleicht gar ausschließlich a-hältige geschlossene Silben sind, die ausnahmsweise in echttürkischen Wörtern überlang gemessen und daher mit Nachschlag gelesen zu werden gestatten.

Es ist hier nicht der Ort, um Sābit's Qasiden im allgemeinen zu behandeln. Einiges möge man den das Bruchstück aus der *Çorlulu 'Alī paša*-Qaside einleitenden Worten in meinem Sābit p. 15 entnehmen. Die im Nachstehenden in Text und Übersetzung mitgeteilte *Ramazānīje* ist recht geeignet, die dort skizzierten Beobachtungen zu bestätigen und zu vervollständigen. Was die panegyrische Poesie Sābit's kennzeichnet, läßt sich in folgenden Punkten zusammenfassen: einerseits in seiner lebendigen Darstellungskunst voll Realität, Plastik und Humor, andererseits in seiner Wortkunst. Beides findet man gerade an unserer *Ramazānīje* in bester Form auskristallisiert. Sie ist in der Tat eins der glänzendsten Zeugnisse von Sābit's sprühendem Geiste und seiner Technik. Frische Lebensbilder aus dem damaligen Ramazāntreiben schießen kaleidoskopartig an unseren Augen vorüber, durch unaufhörliche Pointen und rhetorische Kunststücke fein gewürzt vom ersten bis zum letzten Verse, durchaus nicht ohne Humor.

Aus verschiedenen Merkmalen ist zu schließen, daß das Gedicht nicht verfehlt hat, bei den Zeitgenossen einen tiefen und nachhaltigen Eindruck hervorzurufen. Wir werden weiter unten noch Gelegenheit haben, das Verhältnis der Alten zu unserer *Ramazānīje* eingehend zu erörtern. Hier vorläufig nur, was sich

dort nicht unterbringen läßt, doch keineswegs übergangen werden darf. So paraphrasiert Sejjid Vehbî in einer seiner *Ramazânijje* offenkundig Sâbit's v. 7: Sûnbul-zâde Vehbî zitiert in seiner *suchun*-Qaside einen Halbvers (s. ad v. 55) daraus; wohl nicht zufällig erscheint im ersten Verse der *Ramazânijje* eines Nedîm das Wort *sâbit* (s. ad v. 1). Nach zwei Jahrhunderten kann Prof. Ferid noch schreiben, daß Sâbit's *Ramazânijje chulq arasynda* bekannt ist, und druckt aus ihrem Nesîb 17 Verse — ohne jeglichen Kommentar — ab¹. Relativ vollständig (offenbar wörtlich nach einer seiner Hss.) bringt sie 'Alî Emîri efendi in *OTEM* p. 718 ss. zum Abdruck unter der Überschrift *Sâbit merhûmun sadr a'zam Baltâgy Mehemed paşa kaqqynda meşhûr ramazânijjesi* und bemerkt in der Fußnote, daß außer diesem Gedichte noch die *Mî'râgijje* (eigentlich eine Nazire zu Nâdirî efendi) sowie die *Na'tijje*, die mit derjenigen Sâmi's gleichen Versmaßes und Reimes ist, zu den berühmtesten Gedichten des Meisters zählen.

Interessant ist, was der Anonymus von *Tasvîr-î efkâr* Nr. 109 Jhrg. 1909(?)² sagt: Sâbit's *Ramazânijje* unterscheide sich ganz und gar von der Art und Weise ähnlicher älterer Gedichte, sei aber in bezug auf ihren Inhalt außerordentlich *latif*. Inwiefern ersteres Moment zutrifft, bleibt noch nachzuprüfen.

Eine durchaus negative Wertschätzung bekundet hingegen İbrâhîm Neğmî, der in seinem *Türîk-î edebîyyât dersleri* (Stambul 1338 h), I p. 173 meint, daß Sâbit in den Qasiden Bâqî, Nef'î und Nâbî folgte; mit Rücksicht auf abgeschmackte Wortspiele (*châşide mazmûnlar*) wie in vv. 1, 7 und 13 könne seiner *Ramazânijje* kein Wert beigemessen werden.

Dazu möchte ich, was die äußere Form anbetrifft, bemerken, daß ich in den Divânen Nef'î's und Nâbî's³ weder eine *Ramazânijje* noch irgendeine Qaside im Versmaß und Reim der unsrigen vorgefunden habe. Am nächsten stünde noch Nef'î's *Idijje* (p. 24), die in derselben Remelvariation und auf den Reim *-ân-dyr* abgefaßt ist. Die p. 170 auf *-ân* ausgehende Qaside schildert das Haus des Şejch-ül-islâm Mehemed efendi und läuft im Metrum Remel II⁴. Nâbî berührt das Fasten, soweit ich sehe, nur kurz in seiner *Chajrijje*. Nichtsdestoweniger will ich durchaus nicht in Abrede stellen, daß sich Sâbit nicht an ältere, insbesondere die genannten Meister angelehnt hätte. Ohne sie wäre ja seine Kunst nicht denkbar. Namentlich im panegyrischen Teil ist dies ganz bestimmt der Fall.

Während Nef'î und Nâbî, soweit ich verfolgen konnte, nichts unserer *Ramazânijje* Ähnliches bieten, ändert sich das Bild, sobald man die Mit- und Nachwelt Sâbit's in seinen Betrachtungskreis zieht. Nach einem so glänzenden Beispiele, wie es unser Dichter gegeben hat, ist es wohl kein Zufall, wenn sich die Dichter nicht nur zu einem so dankbaren Stoffe, wie es die Ramazânschilderungen

1 S. meinen Sâbit p. IV Anm.

2 Vgl. meinen Sâbit p. IX Anm.

3 Bâqî's *Divân*, Stambul 1276 h, ist mir leider unzugänglich.

4 Die römische Ziffer bezieht sich auf die von RÜCKERT-PERTSCH, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, p. 386 gegebene Einteilung der Grundversmaße in einzelne Variationen.

und -betrachtungen sind, offenbar stärker verlockt fühlen, sondern auch verschiedentlich an unseren Meister lebhaft erinnern. Dies dürfte aus folgender Zusammenstellung der *Ramazānījje*, die teils Werke von Sābit's Zeitgenossen sind, teils von Späteren stammen, erhellen:

Kjāmi (aus Adrianopel, + 1135h = 1722 A.D.) nach einem in meinem Besitze befindlichen Manuskripte:

I. (4 v): Versmaß und Reim wie bei Sābit, 9 VV.

II. (6 r—7 r): Hezeğ I, Reim -ā-dyr, 27 VV.

III. (16 v—17 v): Versmaß und Reim wie bei Sābit, 26 VV.; teilweise von HAMMER *GOD* IV p. 179 übersetzt.

Nedīm (+ 1143 h = 1730 A.D.), Ausg. Stambul 1291, p. 19 ss. = Ausg. Stambul 1338—40, p. 36 ss.; Versmaß wie bei Sābit, Reim -ām, 43 VV.

Sāmī (+ 1146 h = 1733 A.D.), Ausg. Bulaq 1253, p. 86 ss. des Qasidentiles; Hezeğ Var. VI, Reim -ānī, 58 VV.

Sejjid Vehbī (+ 1149 h = 1736 A.D.), Hss. MENZEL und RYPKA:

I. (M. 44v—46r = R. 27v—29r): *Ramazānījje* und *Čyrāghānījje*, Remel II, Reim -ān ejledi, 50 VV.

II. (M. 80r—82v = R. 58v—60v): Versmaß wie bei Sābit, Reim -ām, 79 VV.

III. (M. 91v—92v): Versmaß wie bei Sābit, Reim -āmynda, 26 VV.

IV. (M. 119v—121v): Versmaß und Reim wie bei Sābit, 57 VV.; 10 Anfangsverse davon abgedruckt in 'Alī Emīrī efendi's *OTEM* p. 723s.

Sünbül-zāde Vehbī (+ 1224 h = 1809 A.D.), Ausg. Bulaq 1253, p. 88 ss. des Qasidentiles; Nazire, 104 VV., a. d. J. 1205h.; 20 Verse davon in *OTEM* p. 724 ss. abgedruckt.

Vāsyf-i Enderūnī (+ 1240 h = 1824 A.D.), Ausg. Bulaq 1253 und Ausg. Stambul 1257:

I. (B. p. 13—17 des Qasidentiles = St. p. 12—18): Hezeğ VI, Reim -ān-dyr, 87 VV.

II. (B. p. 23—26 = St. p. 234—239): Versmaß wie bei Sābit, Reim -ām, 68 VV.

III. (B. p. 26—28 = St. p. 239—242): Versmaß und Reim wie bei Sābit, 54 VV.

Fethī-zāde Sa'dullāh Sa'id Āmidī (+ 1248 h = 1832 A.D.): Nazire, von der nur 7 VV. bei 'Alī Emīrī efendi, *OTEM* p. 726 s. erhalten.

Eine besondere Stellung nimmt dank der Fülle seiner *Ramazānījje* Fāzyl-i Enderūnī (+ 1224 h = 1809 A.D.) ein. Nicht weniger als 17 solche zählt man im Qasidentile der Ausgabe Bulaq 1258, darunter drei strophisch gegliederte und 10 Stücke von 30 Versen abwärts. Ich versuche hier wenigstens eine gedrängte Übersicht zu geben:

1. i. Reim -ān a) p. 23—27, Versmaß wie bei Sābit, 70 VV.

b) p. 111—112, detto, 21 VV.

c) p. 104—106, Chafīf I, 48 VV.

2. Derselbe Reim mit Redif a) -ān āzre, p. 2—4, Hezeğ I, 33 VV.

b) -ān-dyr, p. 27—30, Versmaß wie bei Sābit, 78 VV.

c) -ān oldu, p. 109—110, detto, 11 VV.

3. *-ānī-dyr*, p. 68—71, detto, 51 VV.

II. Reim und Versmaß wie bei Nedīm, p. 30—33, 59 VV.

III. Andere Reimgebilde: *-dī iken* (p. 74—75), *-ūs* (p. 106—107), *-ūsma* (p. 108—109), *-āt* (p. 107—108), *-āhl* (p. 110), *-āšyna* (p. 108—109), durchweg von max. 30 VV. Umfang. Die Versmaße verteilen sich auf Muzāry', Remel II zweimal, Remel III (Sābit's Versmaß!) dreimal.

Soweit in der obigen Übersicht mit Ausnahme der Versanzahl gleiche Umstände wie bei Sābit vorkommen, glaube ich dies auch dort, wo die Gedichte nicht als Nazīres bezeichnet werden, auf seinen Einfluß zurückführen zu sollen. Freilich kann Sābit's Vorgehen auf älteren Vorlagen fußen. Für meine Auffassung aber spricht noch der sprachliche Ausdruck sowie der heitere Ton, die beide sogar in einige der übrigen, anders gebauten *Ramaznījien* deutlich hinübergreifen. Hingegen muß noch auf ein Moment hingewiesen werden: Die Wörter *ramazān* und *sijam* mögen ihrerseits die Reimung auf *-ān* und *-ām* (evt. mit Redif) bevorzugen unter Anwendung entsprechender Versmaße.

Um noch den Inhalt einiger *Ramaznījje*-Nesībs zu berühren: Kjāmī, Sejjid Vehbi Nr. II—IV, Sünbül-zāde Vehbi, Vāsyf Nr. I und III geben Schilderungen, nicht selten im heiteren Tone Sābit's, aus dem Ramazān-leben. Tieferrnst ist hingegen Sāmī; Vāsyf Nr. II reflektiert über den 'wahren Wein', Sündenvergebung, Andacht u. dgl. Äußerst prächtig und originell ist der Gedanke Nedīm's: Dem eigentlichen Ramazān widmet er nur einige wenige Zeilen, um sich sogleich gänzlich durch die rosige Vorstellung bestricken zu lassen, welche Vergnügungen ihn erwarten, sobald nur der drückende Fastenmonat vorbei sein wird . . .

Die Methode, der ich mich in nachstehender Interpretation befleißige, ist aus meiner Bāqī-Arbeit hinlänglich bekannt. Im Gespräche wurde mir von befreundeter Seite einmal der Vorwurf gemacht, ich sehe zu viel in den Versen Bāqī's, Dinge, an die der Dichter gar nicht gedacht habe. Einzeln können selbstverständlich solche Fälle vorkommen, dagegen ist wohl kein Philologe gefeit. Aber nur ganz vereinzelt, denn im großen und ganzen ist die Richtigkeit meiner Interpretationsweise wohl nicht anzuzweifeln, zumal sie auf Autoritäten wie Prof. Ferīd, Dr. Kjöprülü-zāde Mehmed Fuād und Dr. 'Alī Nihād zurückgeht. Man muß sich ja stets vor Augen halten, daß die klassisch-türkische Poesie eine Kunst ist, in der eben die Künstlichkeit das bei weitem ausschlaggebende Moment ist. Nach ihr wird der Dichter bewertet. Ein Meister versteht eine Welt von homogenen Begriffen in seine Bejt-Miniatur hineinzuzaubern. Durch İhām-i tenāsüb assoziieren sich aber auch außerhalb dieser Ideengruppe liegende Vorstellungen dazu. Je mehr und je versteckter solche Beziehungen, desto gelungener erscheint der Vers. Und der beste Beweis: Man kann sie wörterbuchartig zusammenstellen, um ihre Ermittlung geradezu zu mechanisieren; so regelmäßig, ja fast stereotyp kehren die Korrelate, selbst entferntere, immer wieder. Nur die Szenerie wechselt.

Ich habe mich nicht auf bloße Übersetzung beschränkt, sondern bemüht, gleichzeitig auf bemerkenswerte Parallelen hinzuweisen. An Belegen hätte sich natürlich unendlich viel zusammenstellen lassen, doch erschien hier mit Rücksicht auf den Umfang eines Aufsatzes ein gewisses Maß einzuhalten geboten.

Ich will hoffen, daß man sich, durch meinen Versuch angeregt, wieder einmal vergegenwärtigt, welch anziehendes Material die verketteten klassisch-türkischen Dichter enthalten. Eine systematische, aus den zahlreichen *Ramazānijen* und *'Idijen* geschöpfte Spezialstudie würde sicherlich ein höchst anmutiges Bild ergeben mit den wertvollsten Beiträgen zur türkischen Volkskunde, Literaturgeschichte und Lexikographie. Dasselbe gilt allerdings mutatis mutandis auch für die meisten übrigen Stoffe der Qasiden-Nesibs. Einige Kleinigkeiten, die ich mir notiert habe: *GOD* IV p. 59 „im Ramazan sollst nicht mit Opium dich laben“ (Nābī); in Rūm spielt man *جال* (Sūdī, *Gul*-Komm. p. 407 Z. 8); Schaukeln am Bajramfest *GOD* IV p. 156 (Lāmi'ī).

Zum Schlusse bemerke ich, daß Sābit noch eine Qaside hinterlassen hat, die auf den Fastenmonat bezug hat. Es ist das zweite Na't (auf den Reim -II), in dessen Nesīb der Ramazāneumond in den zierlichsten Metaphern geschildert wird, wie es übrigens auch in anderen *Ramazānijen* nicht selten der Fall ist. Sie ist durchaus ernst gehalten. Behandelt doch der Maqṣad-Teil das Lob des Propheten! Inwieweit diese Qaside Widerhall und Nachahmung gefunden hat, vermag ich nicht zu sagen. Jedenfalls hat sie die Berühmtheit unserer *Ramazānije* nicht erlangt.

Text.

- 1 يوم شك سحبتہ شیرہ صقرکن یاران * صق یوغاز ایتدی بصوب شحنه شهر رمضان
- 2 چلهیه وسوسه سز کیردی قیاندی زاهد * حبس اولور تا رمضان آخر اولنجه شیطان
- 3 دهن و دستنی میخواره یودی صیادن * کوزه باده فی ابرق وضو ایتدی همان
- 4 دوندی بختی کچی لوفی ینه عیاشلرک * شمدی توحیده کیرن شیخلرکدر دوران
- 5 آتشی خردل تشیمی وروب رند میک * ایچدیکی باده فی بورنندن ایدرلر ریزان
- 6 یلدزی دوشدی سیهکاریه مینانوشک * شنه قندیل اوچورر قیم سیاره فشان
- 7 آلتومی رمضان صوفیلرندن مصحف * رحله تک نوبتی بکلینجه انسان
- 8 ایتدی ماهیه رات حسنائی تذهیب * صغوب کیردی زرافشانلغه قندیلجیان
- 9 قبه قندیللری دائره حلقاری * ضوق کاشانه طاعاته زرانددوده توان
- 10 اولدی هر جامع زیننده برر خرمن نور * سلمه مکیالی قنادیل زجاج رخشان
- 11 قلب مؤمن کچی مسجد متلی معور * دل فاسق کچی میخانه خراب و ویران
- 12 طوبانوب آل عقیده یله شکر طبله لری * ایتدی هر گوشه استانبولی سوق مرجان
- 13 جان ویرر راحت حلقومه اسیر حلوا * کله افرده کیه صومله حلقومه چان
- 14 بری زندک متوضاده قمش حلوان * شاخ سواکه بدل ایلدی ادخال دهان
- 15 الده اشکبه فتر آرقه ده زبیل معور * کیجه فصلنده شکمخواره لکدر سیران
- 16 وقت اساکده کی بخره عبردن * خوشدر آفتهیه افطارده بر لوله دخان

- 17 قدح رطل کران مرتبه سی کیف ویر * قهوه آشامه آغر قهوه ایله بر فنجان
18 هر مقام اوسته افطارده ترجیح اولور * نفیة نرم ایله آهنگ دوکاه دندان
19 بوده یو شهر عظیمک برکاتسنددر * فقراسنده ده آراسته خوان الوان
20 مطبخ روزہی مفتاح عقیده یله آچار * فتح روزی یه یقان آغزی مهری رندان
21 مومدر شوکت اسلامی کورن شع کشت * ایتکه مسجدہ ایمان کتوروب رفع بنان
22 هر منار اولدی برر شاطر زرنه کر * صدر عالینک اوله تاکه رکابنده روان
23 قبله قبه نشینان محمد پاشا

لیلة القدر کرم عید صباح احسان

- 24 عهدینک بر کونیدر موسم عید اکبر * کوننک بر کیجمسیدر شب قدر رمضان
25 آب اکرامی حیات علمای اعلام * باب انعامی مدار وزرای ذیشان
26 شیوة شاهد احسانه دنیا مفتون * رتبه دانش وعرفانه عالم حیران
27 لطف و اقبالی ایله حسن توجہلیدر * قبله دن کندیوه عرانی ایدن روگردان
28 شرف جودده حاتم کبی معروف انام * هنر تیرده رستم کبی مشهور جهان
29 واردی بر منزله کیم توز قویران مرحومک * شهرت نامی بصردی غبار نیان
30 چشم خشم ایله نگاه ایتسه اگر مرجانه * کهریا کبی اولور خسته رنج یرقان
31 کهریا یه نکه عاطفت ایتسه اما * بکزننک قانی کلوب کب ایده رنگ مرجان
32 کنج خسرو کف جودنده بر آوج منقر * تاج جم دیدہ قدردنه کلاه فنجان
33 خوان لطفندن آلور کاسه حسرت وایه * حوض جودندن اولور کوزه حاجت ملان
34 شاعره حسن توجہلری انعامه دلیل * لطف مضمونه تبشیری احسانه نشان
35 خوششماسی سخنی زیور بازار ایدہ لم * هیچ سوز صافغه کیرمز اله بر بویله زمان
36 پادشه فاضل و اهل دل و مضمون شناسی * وزرا کامل و صاحب هنر و نادره دان
37 نه زمان کورسه کرک خیر متاع سخنی * بو روایجده ایدن کذبله دعویای زیان
38 بویله بازارده ده ایلین استقناع * نه زمان آچه کرک سوق معانیده دکان
39 دیدہ بختی آچلیدی ینه ارباب دلك * ایلدی کوکب دری کبی چشمی لمعان
40 ای خریدار هنر صدر اهالی پرور

سنن ایام تلافی زمان خسران

- 41 قصد اجر یله سی سائم ایکن مدح ایتدم * شوقلندردی دروغمده کی نور ایمان
42 سنده آثار ورع سنده نشان تقوی * سنده انواع ادب سنده صنوف ارکان
43 هر سر مویکه دیبای وزارت لایق * هر بر انکشتکه بر مهر صدارت شایان
44 پوستنک صاحبی چکدی قدیمی صدره * قطب الاقطاب ولایتی دکل احمد خان

- 45 صدر دیوانه شو آرایشی کیم ویرمشدر * اشته اسلاف کرام اشته کبار دیوان
 46 طوتهلم ایکیسی بر خلعتک اجزاسی ایش * چقه مز صدر کریبانه طراز دامان
 47 طوتهلم ایکیسی بر کارده شرکته ایش * برمیدر کسه ده سکین ایله تیغ برآن
 48 جوهر صیقلی وار ایکیسکده اما * صفحه آهه آینه وررمی میدان
 49 سن خریدار تقاریق کمال اولدیفکه * بو یتر عارف آگاهه دلیل ورهان
 50 یوکلدوب تازه قماش حلب معنای * کلدی استانبوله شهیدر ملک عرفان
 51 موجد وادی، نو مخترع طرز جدید * موشکافی قلم نادره استاد جهان
 52 فرزند روزه کبی مکرم و مرعی طوتمق * کلدی بر قدری بیوک ذاق مبارک مهسان
 53 شعر یارانندن ال کسک ایچون سارقلر * دزدی تقیتشه ییور اوسته یه قطعی فرمان
 54 شعردان متشاعرلری تمیز ایلر * آیریلور غیری اسرغن دکنندن رحمان
 55 قالدردم طاشلری آلتنده برر شاعر وار * دامن آلوده چرکاب دهان هذیان
 56 طارتلور بولسه اولون اسکله سی حسانی * بر سبکفرزه آغر شاعر سنجیده بیان
 57 فطره کاه هذیان کلیچک هر برینک * کرزی وار دست تصفده بشر یوز بطلان
 58 وژن اولندقدده دواوین ثقیل سخنی * روز عشرده نلر چکسه کرکدر مرزان
 59 بوده اما سخن اربانه احسانکدر * یینوالر دوشه لر پایکه افتان خیزان
 60 بوده دانالره بر لطف فراوانکدر * معرفت ستنه اولوملتنه شخص نادان
 61 واعظ مکر کرسی کبی بر سوز قالدی * دیهلم صکره دعا ایلیم بی پایان
 62 اسب حرصی چکه رز آخور استغایه * ست جزه بوشنور ایلک ارخای عنان
 63 کویته کی قیرسه ده معذوردر اول معناده * کنهه پایند توکلده طوررمی حیوان
 64 قوجه لقدن سلنوب آریه لنی ناچارک * قالدی اسطیل ریاضتده نه آریه نه سان
 65 تابنا شمدی مبارک رمضان کونلریدر

آج دعواچی کبی ایله فریاد و فغان

- 66 روزه فقر عقینده کلور عید غنا * فطره واجبته هته یوقی امکان
 67 ته کیم هر سنه زیتنله کلوب شهر صیام * ایدده هر کوشته دنیای چرانغان جهان
 68 صدر عالی، کرمارک اوله همواره * کوئی عید و کیجه سی لیله قدر رمضان
 69 کندی هر قطر وهر اضحاده سلامتده اولوب * دشمنی وار یسه قوج باشنه اولسون قریان

Annotatio critica.

- 1 M, O (= OTEM) صحبتته st. نیتته 2 fehlt in M, O 3 fehlt in M, O, R
 4 fehlt in M, O; Hv. II fehlt in R; AF, Mxt سیران st. دوران 5 fehlt in M,
 O; Hv. I fehlt in R; AF خردل آتش, Mxt خردله, VD خردلی, T (= Tesvir-i efkār)

زیدمستک (gedr. رند مستک T: ووروبوب st. اوروبوب AF, تشنیمی ووروبوب st. تشنیم ایلہ
 9 fehlt ماہیہ ایتدی O, M, 8 سیکاره Mxt, O 6 رند میك st. (sic!)
 مکیال VD 10 ضوء Mxt, AF; قندیلریدر Mxt; قبه قندیلرینک R, T in VD;
 دوران O 15 v. nach O in Mxt, AF; 14 Rsch im I. Hv. 11 کچی
 یاران VD 20 کیف st. نشوه O 17 Anm. p. 63 TB III. vgl. سیران st.
 روان st. دوران Mxt; منار st. قنار O 22 کتورب Rsch 21 رندان st.
 صدر اعظمه اوله تاکه تراویحه روان O, M; کد تراویحه چقه آسف شاه دوران R
 اعلام st. علام R 25 bis هر R 24 Hv. II = R v. 22 Hb. II
 عالم u. دنیا VD dgl. 26 اکرامی u. اکرامی gegeneinander M, O
 جودیلہ (Mxt) AF 29 v. nach O in 28 folgt ohne اقبالی Mxt, AF 27
 Mxt, M, 33 فنجان st. مرجان R 32 کچی Rsch; خشمیلہ (AF) Mxt 30
 AF, 35 اعامه gegeneinander u. اعامه AF 34 وایه st. تعیین O
 اجر ایلہ O, R 41 و نادرد u. مضمون Mxt, AF 36 خوش قماش Mxt
 صدارت st. وکالت O, M, وزارت R; 43 fehlt in VD; درونکده کی Rsch, O
 49 AF, Mxt 47 طوتالم Rsch 46, 47 ولایتی st. کرامتی O (M) 44
 ایتسون R 54 بویک Rsch; قدر Mxt, M 52 ملک st. تحت O, M 50 واکاهه
 R; طاریلوب AF, O, VD in dgl. 56 55 fehlt in VD ایلر st. ایلہ VD
 st. از دل و جان R 61 پاینه M, R 59 تسلطده O; روزمکاه O, M 57 سبکفز
 AF, Mxt, O 67 کلور M; ناچارک st. ناکامک O, M; قوجالقدہ R 64 بی پایان
 سلامتله M 69 (vgl. v. 12) کوشه استانبولی سوق مرجان M; شهر st. ماه
 Rsch یاشینه.

Übersetzung und Kommentar.

1. „Während die Freunde für die Unterhaltung, die noch am Zweifelstage hätte stattfinden sollen, Weinmost auspreßten (*sygar-ken*), brach unverhofft herein (*basyb*; oder: erwischte sie in flagranti) der Ramazānmonat, einem Polizeibeamten vergleichbar und a) packte sie fest an der Kehle (so *syq boghaz etdi* wörtlich; idiomatisch;) b) zwang sie [zur Ergreifung von Fastenmaßnahmen], c) konfiszierte [das Vorgefundene]“. — *šahne-i šehr-i Ramazān* ist, wie ich es schon in meiner Übersetzung zum Ausdruck zu bringen bemüht war, nichts anderes als *izāfet-i tešbīhije*. An die wirkliche Polizei ist hier nicht zu denken, zumal es etwaige eigens für den Fastenmonat bestellte Polizeiorgane überhaupt nicht gab. Gleichwohl stand der Behörde ein weites Recht zu, über das Einhalten des

Fastens zu wachen¹. Der Ausdruck *šahne* kommt auch sonst in Vergleichen vor, z. B.

نکوکلدن و همی قالدر ساقیا رطل کوان آسا * آباق بصیر بو بزمه شحنة بدخوی غم کلز
„Heb, Schenke, a) von [meinem] Herzen, b) von Herzen gerne (*gjönülden*) Argwohn auf (*galdyr*, doppelsinnig wie ‚aufheben‘!) wie ein schweres *ritl*²; (Nom. oder Akk.!).; sodann wird kein böse- artiger *šahne* des Kammers (iz. tešb.) a) [darauf, d. h. auf mein Herz] den Fuß setzen und in dieses Gastmahl kommen; b) dieses Gastmahl betreten (*ajaq basmas*) und kommen“ (Sābit gh 68v 15).

بصدی بو کیجه شحنة اندیشه ثابتا * بکر خیالی شاهد طبع لوند ایله
„Heute nachts hat, o Sābit, der *šahne* des Nachsinnens (iz. tešb.) die Jungfrau der Phantasie (iz. tešb.) mit dem schönen Jüngling des leichtfertigen Gemüts (iz. tešb.) auf frischer Tat ertappt“ (Sābit gh 102r 4–5). — Vgl. auch Hāfiz-BROCKHAUS gh 74, 2, wozu Sūdī bemerkt, daß Hāfiz den Verstand *šahne* nennt, wie Chosraw-i Dihlevī in nachstehendem Verse wiederum die Liebe:

عشق تو شحنة ایست که سلطان عقل را * موی جبین گرفته بجاویشی آورد
„Die Liebe zu dir ist ein (oder: derjenige) *šahne*, der den Sultan des Verstandes (iz. tešb.: sogar den allmächtigen Verstand) beim Stirnhaar faßt und einem Čavuş (oder: ins Čavuşhaus) vorführt“. Vgl. ferner Bāqī ed. Dvořák p. 21 gh 3 v. 4.

Die durch den ersten Vers von Sābit's Qasīde angedeutete Situation hat man sich so vorzustellen, daß die Freunde wähten, der gegenwärtige *jevm-i šekk*³ würde noch dem Monate Ša'bān zu- fallen, und demgemäß Vergnügungsvorbereitungen trafen, um von der gewöhnlichen Lebensweise gleichsam Abschied zu nehmen. Ihre Annahme erwies sich aber als trügerisch, da inzwischen die zunehmende Mondsichel einwandfrei beobachtet worden war. Anstatt des feuchtfröhlichen Kneipens drängen sich auf einmal die harten

¹ Vgl. W. BEHRNAUER, *Mémoire sur les institutions de police chez les Arabes, les Persans et les Turcs*, Paris 1860 (extr. No. 5 de l'année 1860 du *JA*) und MENZEL *TB* X p. 47 Anm. 2 (die dort zitierte *šahne*-Stelle aus Neğib 'Āsym, *Türk tārīhī*, Konstantinopel 1318, befindet sich auf p. 368 desselben Werkes).

² Über *ritl-i girān* G. JACOB, *Das Weinhaus nebst Zubehör nach den Tazelen des Hāfiz*, S.-A. p. 198. (NÖLDEKE-Festschrift p. 1073s.).

³ Siehe MENZEL *TB* III p. 1 Anm. 3 und p. 14s.; D'OHSSON, *Tableau général* Bd. III (8^e, Paris 1790) p. 2ss.

Ramazānpflichten auf. Man hat ihnen unverzüglich nachzukommen. — Der Dichter ist infolge des Wortspieles *syq arken* — *syq boghaz* zwar nur das unschuldige und erlaubte *šyra* zu nennen gezwungen, zweifellos hatte er aber den wirklichen Wein im Sinne, dessen Genuß im Fastenmonat für ganz besonders sündhaft galt¹, so daß die Gewohnheitstrinker, von den strengen Ahndungen abgesehen, schon aus rein religiösen Gefühlen für die Dauer des heiligen Fastenmonats dem Weine zu entsagen pflegten. Die Erklärungen Mehmed Tevfiq's *TB* III p. 13 Absatz sind läppisch. || Das plötzliche Hereinbrechen des Fastenmondes während der lustigen *jevm-i šekk*-Zecherei oder zumindest inmitten der Vorbereitungen zu einer solchen bildet ein Motiv, das einige nachsäbitsche *Ramazānijjen* gleichfalls zum Ausgangspunkte ihrer Schilderungen genommen haben. Ob man daraus auf eine Beeinflussung seitens Sābit's schließen darf? Bei dem Dichter Kjāmī, dessen Bewunderung für unseren Meister man aus seinem *Edhem ü Hümā-Taqrīs* kennt, steht dies auf Grund eines so charakteristischen Ausdruckes wie *boghaz* wohl außer Frage. Auch Nedīms *sābit* und Vāsyf's *isbāt-i qadem qylmaq = basmaq* mögen dies nahelegen. Auffallend scheint mir schließlich die übereinstimmende *iken*-Konstruktion. Doch ist die Kenntnis älterer türkischer Vorlagen zur endgültigen Beurteilung dieser Kriterien unerläßlich. Nachstehend einige Belege. Vāsyf-i Enderūnī (*Bulaq* p. 26, 11 = *Samb.* p. 239, 10—11):

یوم شکدر دیر ایکن زمره زهاد جهان * طغوب اثبات قدم قیلدی هلال رمضان

Ed. *Samb.* زمره. st. عمده.

„Während die ganze Frömmerschar sagte, es sei der Zweifelstag, erschien die Ramazānsichel und trat einher“ (*isbāt* ‚Beweis‘ antithetisch zu *šekk*, u. zw. welch ein Beweis: die schwächliche Mondsichel gegen ein *šyhān*!). — Kjāmī (16b 17):

یوم شک دیو بوغاز جنکن ایدرکن یاران * ظاهر اولدی علم نصرت شهر رمضان

„Während die Freunde mit den Worten, es sei der Zweifelstag, die ‚Kehlenschlacht‘ (wtl. die ‚Bosporusschlacht‘: *boghaz ğengin*) kämpften (d. h. üppig schmausten), wurde das Siegesbanner des Ramazānmondes (iz. tešb.) sichtbar“ (*boghaz* Meerenge bei Kon-

¹ Vgl. G. JACOB op. c. p. 3.

stantinopel, der Stadt — *šehr* — par excellence!). — Vāsyf-i Enderūnī (Bulaq p. 23, 7 = Stamb. p. 234, 12—13):

دور ایدرکن کیجه مجلسده شراب کلفام * در خنانه یه مهر اوردی کنوب ماه میام
„Während abends (oder nachts) in der Gesellschaft der rosenfarbene Wein ringsum kreiste, kam der Fastenmonat und versiegelte die Tür der Weinschenke“ (مهر *mihr* ‚Sonne‘ → *mah*, *geğ*; مهر, *mah* und *devr* rund!). — Nedīm st. 1338/40, p. 36, 8—9:

بفتة ثابت اولوب غره فراشنده امام * خواب ایچون یاتمش ایکن ایتدی تراویحه قیام
بلن قالدیرمدیلر اوکله یه دک اوخودن * یوم شک ذوقنه حاسرلنآن احباب کرام
„Plötzlich wurde der (Ramazān-) Neumond festgestellt (*sabit* → *Sābit*!) und obwohl sich der Imām bereits ins Bett zum Schlafe niedergelegt hatte, stand er zum *terāvīh*-Gebet auf“ (der Begriff der Ruhe in *terāvīh* → *chvab*, wohl nicht ohne gewisse Ironie). „Die sich zum *jevm-i šekk*-Vergnügen vorbereitenden verehrten Freunde a) erhoben bis Mittag das Haupt nicht vom Schlafe, b) machten bis Mittag keine Revolution vor Schlaf (*baš qaldyrma-dylar njchudan*)“.

2. a) „Frei von Versuchungen des Teufels betrat der Fromme die Klausel¹ und verschloß sich darin (um sich die ganze Dauer des Fastenmonats hindurch ungestört der Andacht zu widmen): [denn] bis zum Ende des Ramazān wird der Teufel in Gewahrsam gehalten (und kann daher den frommen Klausner nicht beunruhigen)“. — b „α) Ohne sich nunmehr beunruhigen zu müssen, (daß er der Heuchelei bezichtigt werden könnte — niemand vermag ja ihn in solcher Abgeschiedenheit zu kontrollieren! —); β) ohne nunmehr anderen Böses einzuflüstern (*vesvese-siz*), begab sich der Scheinheilige in die Klausel und verschloß sich: bis zum Ende des Ramazān ist [somit] der Teufel eingesperrt“, d. h. der Scheinheilige wird mit dem Teufel identifiziert. — Während des heiligen Fastenmonats liegt der Teufel in Ketten, vgl. Sa’dī’s Abschied vom Ramazān ZDMG XV p. 575:

مهر فرمان ایزدی بر لب * نفس در بند و دیو در زندان

„Der Mund nur sprach von dem, was Gott gebeut,
Die Lust gefesselt war, Satan in Banden“ (Graf).

¹ *İlleje girmek* 'to enter on a period of forty days' solitude and fasting' (REDHOUSE). In obigem Verse Sābit's jedoch wird die ursprüngliche Bedeutung

Der Dichter Kjāmī sagt in seiner *Ramazānīje* (6b 4):

فرار ایتسه دکل ییجا و رای قافه دک ابلیس * کلان خنجر بکف ماه صیلم زهد پیما
 „Es ist nicht widersinnig, würde der Teufel bis hinter das Qāf-Gebirge fliehen: Der nun hereinkommt, ist der Fastenmonat, der den Dolch in der Hand (Mondsichel!) haltend, a) (echte und falsche) Frömmigkeit mißt, b) in Frömmigkeit wandelt (*zūhd-pejmā*)“. Sonst aber ist der Teufel unablässig darauf bedacht, die Menschenkinder in Versuchung zu führen, vgl. Sābit gh 64v 9:

ذاکر خوب نفس شیخی الهی به صقر * طوره شیطان کی اندیشه اسالده در
 „Der mit der schönen und starken Stimme begabte (*chūb-nefes*¹) Ilāhijāt-Vorsänger (*zākīr*) reizt den Šejch selbst einen Ilāhī-Hymnus anzustimmen (d. h. „Allāh, Allāh, welch prächtiger Jüngling!“ verwundert zu rufen); a) ununterbrochen (*durma*) denkt er (der Vorsänger) wie der Teufel ans Verführen“, weswegen der Šejch gleichsam gezwungen ist, im Anrufen Gottes Heil zu suchen; eigentlich aber b) „ununterbrochen befaßt er (der Šejch) sich wie der Teufel mit Verführungsgedanken“: der Heuchler von Šejch! im Munde hat er fortwährend Ilāhijāt und den Namen Gottes, im Sinne dagegen Teufeleien!

3. „Der Gewohnheitstrinker reinigte seinen Mund und seine Hände von Wein (d. h. er entsagte — dies ist die metaphorische Bedeutung von *dūst fustān* = *el jumaq* — zumindest zeitweilig, dem Weingenuß) und machte sogleich den Weinkrug zum Waschkrug“, mit dem die gesetzlichen Waschungen — darunter das Ausspülen des Mundes und Reinigen der Hände — vorgenommen werden: Dermaßen mächtig ist die Wirkung des heiligen Ramazān-

von *ṭille* (= *erba'in*, s. JACOB TB IX p. 26) in „a period of religious retirement with fasting; any time of severe trial and privation“ (REDHOUSE) erweitert, denn es kann sich höchstens um 30 Tage handeln; vgl. Sābit q 15 r 8:

دون چیتدی چله رمضان عجبیدر * لاغر کورنه ماه نحافتنای عید

„Kann es wundernehmen, wenn der dünne Bajrammond (d. h. die Ševvāl-Mondsichel) mageres Aussehen hat? Gestern hat er die Ramazān-Klausur verlassen“. Über die pflichtgemäße, bzw. fakultative Zurückgezogenheit (*i'tikāf*) der Gläubigen während des Ramazāns vgl. D'OHSSON III p. 19 ss. und 31 s.

1 Man beachte *nefes* in der Bedeutung ‚der wunderbare Heilung bewirkende Hauch‘, den die Šejchs besitzen oder häufiger nur zu besitzen vorgeben, weswegen sie zum Unterschiede von jenem *zākīr* nicht immer *chūb-nefes* sind.

monats! Anspielungen auf den unterbrochenen Weingenuß sind in den *Ramazānijjen* unzählig. Hier nur zwei Beispiele:

قدح باده قتادیل فروزان اولش * آتش ترینه روغن اولور شعله‌فشان
„Die Weinbecher wurden (soviel ich beobachte: *olmuş*) zu leuchtenden [Māhijje-] Öllämpchen; anstatt des ‚feuchten Feuers‘ (*āteş-i ter*, i. e. des roten Weins) speit nun das Öl Flammen“ (Sünbülzāde Vehbî q 88, 12).

شکست اولسون باشنده می فروشك جام بلوری * جلای دیده‌م از انوار قندیل معقادر
„Zerbrochen¹ werde das kristallklare Glas am Kopfe des Weinverkäufers! (a) wegen des verschärften Weinverbotes im Ramazān, b) weil es, obwohl *büllürî*, es doch nicht mit der Lichtintensität eines Ramazānmondes aufnehmen kann); der Glanz unserer Augen rührt (auch nicht vom Weingenuß), sondern vom Licht der a) gereinigten, b) lauterer Lampe her“, d. h. der Mondsichel, bzw. dem Monde im Ramazān. (Kjāmî 6b 6). || Nedîm p. 38, 1 ist unter *dam* zweifellos nur Weinmost zu verstehen.

4. „Ähnlich wie ihr Glück (*döndü* ‚aufhörte‘, seitdem sie nichts mehr zu trinken hatten), änderte sich (*döndü*) auch die Gesichtsfarbe der Trinker, (indem sie blaß wurde; gewöhnlich *rengi dejişti*²); die Zeit gehört jetzt a) den sich in das Bekenntnis der Einheit Gottes vertiefenden Şejchs, b) (ironisch) den das ‚Einheitsbekenntnis‘³ anstimmenden Şejchs“, die ja immer allein oder ohne Zeugen (→ *tevhîd*) zu sein wünschen: jetzt ist die Hochsaison der Heuchelei! — Der Vergleich im 1. Halbvers beruht lediglich auf der Mehrdeutigkeit von *dönmek*, wobei *bachty döndü* dem pers. *bacht-bâr-gāstā* ‚infortunatus‘ nachgebildet scheint. Zu beachten ist endlich: *dönmek* → *devrân*⁴.

5. „Man gibt dem Weinsäufer das Feuer des Senfs der Schmähung (*chardel-i teşnî*, iz. teşb.) und macht so den ausgetrunkenen Wein ihm zur Nase herausrinnen“. — Der in der Türkei gebrauchte Mostrich ist sehr scharf, daher *āteş-i chardel* (iz. bej.). Magenschleimhäute und selbst Nase werden von ihm stark in Mitleidenschaft gezogen. Zur restlosen Interpretation der Worte *āteş-i chardel-i teşnî*

1 *seng-endâz* „a kind of carnival before Ramazān when wine-jars are broken“ (REDHOUSE; ähnlich VULLERS, s. v.).

2 Vgl. ZENKER *levni dejişdirme* ‚die Farbe wechselt, sich verfärben‘.

3 Zu *tevhîd* ausführlich H. ETHÉ, *Das Schlafgemach der Phantasie*, Leipzig 1868, p. 5ss. 4 Vgl. meinen *Bâgî als Ghazeldichter* (Prag 1926), Index.

verib wäre es wohl vonnöten zu wissen, ob *chardale* eine Rolle beim Weintrinken spielte, bzw. welche. Hingegen unterliegt der angestrebte Sinn keinem Zweifel: Man tadelt und schmäht den Weinsäufer dermaßen, daß er seine Trinksucht bitter bereut; sprichwörtlich heißt es ja: *anasyndan emdiji süd burnundan geldi* „(er war von einem bestimmten unangenehmen Affekt derart ergriffen, daß) die von der Mutterbrust eingesogene Milch ihm zur Nase herauskam“¹; in kürzerer Fassung: *burnundan gelegek* „irgend etwas wird a) dir zur Nase herauskommen, b) sich an dir bitter rächen“².

6. „Denk nicht, der Küster (*qajjum, qajjym*)³, der [Lichter wie] Planeten ausstreut, lasse ein Illuminationslämpchen schweben (*uċurur*, wtl. „lasse fliegen“⁴, im Zusammenhang mit *düşdü*); es fiel der Stern der Sündhaftigkeit des Weinkosters“. — „Jeder Mensch hat seinen eigenen Stern, der, wenn man stirbt, herunterfällt“⁵: *jyldyzy düşdü*. Da nun die Gewohnheitstrinker dem Weine während des Ramazāns entsagt haben, ist das Trinklaster erstorben und sein Stern daher gefallen. Vgl. Sābit 135 v 10 (aus *Edhem ü Hüma*):

اختری طوغدی برج اغانک * یلدزی دوشدی کفر وطنیانک

„Aufgekommen ist (*doghdu* wtl. geboren wurde) der Stern im Himmelszeichen des Glaubens (i. e. der Prophet); gefallen ist der Stern des Unglaubens und der Gottlosigkeit“.

Die von REDHOUSE zu *qandıl uċurmaq* verzeichnete Bedeutung „to float a soap bubble in the air“ sowie das Wort *qajjum*, gewöhn-

1 Vgl. Tekke-zāde M. Sa'id, *Ġamel-i müntechab-i türkijje fahod atalar sözü* (*Zurüb-i emsâl-i türkijje*), Der-se'âdet 1311, p. 47; [Ahmed Vefiq] *Müntechabât-i zurüb-i emsâl* p. 28; Rev. E. J. DAVIS, *Osmanli Proverbs and Quaint Sayings*, London, p. 39: „He follows the nature of his mother“ (!); etc.

2 Vgl. TH. MENZEL, *Bekri Mustafa bei Mehmed Tefîk*, KSz VII p. 88 Anm. 2. 3 Vgl. HAMMER, *Staatsverf.* II p. 397; D'OHSSON V p. 392.

4 Erklärung des Vorgangs bei Mehmed Tefîk *TB* III p. 13 ss. — REDHOUSE's „to float a firework star in the air“ ungenau.

5 J. MÉSZÁROS, *Osmanisch-türkischer Volksglaube*, KSz VII p. 170. — Verwandt ist natürlich auch *jyldyzy düşgün* „qui n'a pas de chance; que la fortune maltraite“ (KÉLÉKIAN); vgl. Sābit q 13 r 3:

تا که بر مہیارانک شوقله اختر ریز اولوب * عاشق افناده هر شب یلدیزن دوشکون بولور

„Solange der leidenschaftlich Verliebte vor heißer Liebe zu einem Mondschrönen Sterne ausstreut, nichtsdestoweniger seinen Schicksalsstern jede Nacht gefallen findet . . .“ (*meh-, achter, jyldyz, şeb; üftâde = düşgün*).

lich *قيوم* geschrieben, könnten zu einer Nebeninterpretation reizen. Ich halte dies jedoch für nicht gut möglich: a) *sanma* hat die beobachtete Wirklichkeit zu verneinen, wofür in der anderen Vershälfte eine bildliche Umdeutung substituiert wird; b) *qajjūm* „der Ewige“ kann nicht zu *qajjum* gekürzt werden, wie umgekehrt *qajjum* nicht die Bedeutung von *qajjūm* haben kann; vgl. Sābit gh 67 r 17:

او شوخ قيمك دستنده منه لوله قندیل * بنم مرغ دلم اورکوتمكه آغز تنكيدر
 „Denk nicht, jener Schelm von Küster halte in seiner Hand ein Lämpchenrohr (*lūle-i qandīl*, zum Lichtausblasen): es ist dies ein Blasrohr (*aghыз түфенгі*)¹, um den Vogel meines Herzens (iz. tešb.) zu schrecken“.

Gleichwohl ist aus dem Attribut *sejjāre-fišān* zu schließen, daß die Anspielung auf *qajjūm* nicht unbeabsichtigt ist. Nur muß man sich hüten, diese für den Hauptsinn zu nehmen.

7. „Würde das heilige Buch den Ramazānfrommen etwa entzogen, wenn die Menschen nicht (scharenweise) warteten, bis an sie die Reihe zum Betpulte kommt?“ Nein, denn sonst im Laufe des Jahres schlummern die dort in den *rahlas* zu freier Gebrauchsnahme aufgelegten Qor'ānexemplare so ziemlich unbenutzt. Erst während des Ramazāns drängt man sich scharenweise an jene Lesepulte heran, wie denn die wiederholte Qor'ānlektüre zu den vornehmsten Ramazānbeschäftigungen gehört². Freilich sind es durchweg die

¹ Natürlich ist hier *qajjum* ein blutjunger Bursche, dessen Anmut Verehrer anlockt. Zu seiner Jugend stimmt das Spielzeug *aghыз түфенгі* vortrefflich. Ich kann es mir nicht versagen, letzteres durch folgenden Vers (Sābit gh 50 r 16—17) zu belegen:

اوركودر سيرغ مهري كيجه حب نجمله * طفل ماعه نابتا آغز تنكيدر شهاب
 „Mit Körnern der Sterne (iz. tešb.) setzt nachts das Kind des Mondes (iz. tešb.) den Šimurgh der Sonne (iz. tešb.) in Schreck; der Meteor ist ihm (sc. jenem Kinde), o Sābit, ein Blasrohr“ (*šimurgh* → 30 Tage eines *māh*).

² Vgl. D'OBSSON II p. 233 ss. — Kjāmi sagt (17 r 7):

روژه دارانه ايندوب ست تلاوت تعليم * ايتدى اول رحله سيپاره زرين عيان
 „Die Fastenden unterwies der Ramazānmonat über die Gegend der Qor'ānlektüre (α iz. tešb., β iz. bej.: Moschee, evtl. das Himmelsgewölbe als eine solche) und führte ihnen jenes goldene α) dreißigteilige Lesepult (i. e. den Neumond, dessen Ausschweifung einer *rahle* ähnlich ist), β) . . . Lesepult, α) das für einen der dreißig Qor'ānteile bestimmt ist (detto), β) auf dem solche aufliegen (*rahle-i šī-pāre*) vor Augen“. Die Ziffer 30 weist natürlich auf die 30 Tage des Fastenmonats hin.

bloß im Ramazān Frommen — die Bezeichnung *ramazān sofulary* ist kein Gelegenheitsausdruck Sābit's, sondern der richtige terminus technicus! — die jetzt ungeduldig die Betfronten füllen und sich um die *rahlas* reißen. Siehe aber das Unglück!: Nie den *muskaḥ* antastend, wenn sie jetzt einmal daraus beten wollen, müssen sie ihre Qorʾānlektüre sehr knapp halten, damit jeder von diesen Eifrigen möglichst bald an die Reihe komme. — Ein Vers, der die allgemeine Ramazānfrömmerei treffend ironisiert. Dennoch nennt ihn Ibrāhīm Neġmī *chājide*! Den Standpunkt der klassischen Schule zeigt am besten Sejjid Vehbī, indem er den Vers, der inzwischen bereits zum geflügelten Wort geworden sein dürfte, sichtlich — der erste Halbvers ist nahezu wörtlich übernommen — variiert, freilich weit davon entfernt, die Schneide eines Sābit zu erreichen (Hs. MENZEL 80 r 4 = Hs. RYPKA 58 v 8):

النورى رمضان سوفيلندن جامع * كى عطفه مؤذن كى محرابه امام
 „Wird die Moschee den Ramazānfrommen vorenthalten? (Sie drängen sich heran,) einer als Muezzin im *mahfil*, einer als Imām für die Gebetsnische“¹.

8. „Die *qandilgis* (d. h. Personen, die die *māhijje*-Lämpchen aufhängen und anzünden) gingen mit gestreiften Ärmeln ans Goldverstreuen (*zer-efšānlyq*, d. h. die Illumination, in welcher ja die Lämpchen wie Goldstückchen erscheinen) heran und die *māhijje*-Illumination verzierte mit Gold die (im Jenseits liegende) Urkunde der guten Taten.“ — Gleichgültig, ob man *berāt-i hasenāt* als iz. bej. (wie in vorliegender Übersetzung) oder als iz. tešb. auffaßt, verbindet der Dichter mit der Vorstellung der Urkunde die dazugehörigen Begriffe *tezhib* ‚Verzierung der Urkunden oder Handschriften mit Gold‘ sowie *ser-efšān*, das einerseits als ‚aurum spargens‘ sich mit *mūzehhib* berührt, andererseits ein mit Goldpulver kunstvoll besprengtes Papier bezeichnet. Obendrein gehört das Wort *berāt* wiederum durch das dem Ramazān um ungefähr zwei Wochen vorausgehende Fest *berāt geġesi*² zum allgemeinen Be-

¹ Unter *mahfil* wird hier eine Tribüne für die innerhalb der Moschee zu verrichtenden Funktionen der Muezzins gemeint. Als Imām und Muezzin kann unter gewissen Voraussetzungen jeder Gläubige auftreten, eine Prærogative, die sich, aus den Worten des Dichters zu schließen, während des Fastenmonats — sonst allerdings nie oder höchst selten — eines ungemein lebhaften Zuspruchs erfreut.

² „die 15. Nacht des Monats Schaʿban, in der Muhammed durch den Erzengel Gabriel sein hohes Prophetenamt eröffnet wurde“ (MENZEL *TB* III p. 2

griffskomplex des Fastenmonates und wird auch aus diesem Grunde hier absichtlich erwähnt. *Māhijje* heißen eigenartige Illuminationen, die in bestimmten heiligen Nächten (*lejle-i mubāreke*), aus Anlaß ganz besonders bedeutungsvoller Feierlichkeiten oder allabendlich während des Ramazāns an Moscheen von mindestens zwei Minareten veranstaltet werden, und zwar in der Weise, daß man zwischen den Minareten Seile aufspannt, auf denen in herkömmlicher Reihenfolge die Namen Gottes, des Propheten, der ersten vier Chalifen, fromme Sprüche oder symbolische Figuren mittels leuchtender Öllampen (*qandil*) zusammengesetzt werden¹. Vgl. Sejjid Vehbī (Hs. M 92 r 9):

مرحبا اوقیوب اول کیجه دن دیدی کورن * به نه سنت وار ایش ماهیه رمانده
 „Ein Zuschauer, der gleich in der ersten Nacht (*evvel geğeden*) (das in eine *Māhijje* zusammengestellte) „Willkommen, [gesegneter Ramazān]!“ las, sagte: „Ach (*be*, sehr vulgär!), a) welch herrliche Kunst gibt's beim *māhijje*-Illuminator!; b) was für eine gar so besondere Kunst soll's beim *māhijje*-Illuminator geben?“ — Worin die Depreziation der zweiten Übersetzungsalternative besteht, darüber werden wir durch einen anderen Vers desselben Dichters belehrt (Hs. M 80 v 2 = Hs. R 59 r 2):

الوداع رسنی اول کیجه دن ایلر ایدم * هله ماهیه قنادینه اولسم رنام

„Von der ersten Nacht an (gleich in der ersten Nacht: *evvel geğeden*) hätte ich a) die Figur „Leb wohl, [schöner Ramazān]!“ zusammengestellt, b) die Abschiedszeremonie (*el-vidā' resmī*) veranstaltet, wäre ich nur Künstler über die *māhijje*-Lämpchen!“ (*resm-ressām!*).

9. „Die unterhalb der [Moschee-] Kuppel aufgehängten Lämpchen bilden einen goldgeschmückten (*hal-kjārī*, adj.)² Kreis, dessen Licht einen mit Gold überzogenen Plafond zum Lusthaus frommer Gebete (oder „Werke“: *ta'at*) darstellt.“

Ann. 5); „is to the devout the most solemn night in the calendar; for it is held that on it is confirmed the fate of every living man for the ensuing year“ (GIBB I p. 293 Ann. 4). Deswegen Sejjid Vehbī (*Ram.* Hs. M 120 r 2):

نصف شعبانده مؤرخ یا برات عمله * چکدی توقیع، دیوان قدر سیم نشان
 „Auf die Urkunde der Taten de dato Mitte Ša'bān drückte der im Divān des Schicksals (iz. tešb.) bestellte Staatssekretär für den Namenszug des Herrschers (*tevqī'ī* = *nišanğy*) die silberne Tughra“, d. h. der Fastenmonat den Neumond.

¹ Vgl. MENZEL *TB* III p. 2 Ann. 4 und p. 18 ss.

² Nicht ausgeschlossen aber scheint mir die Möglichkeit, den ersten Halb-

10. „Jede schmucke Moschee wurde zu je einer Scheune von Licht und die funkelnden Glaslämpchen zu voll gestrichenen (*silme*) Getreidemaßen (dieser Scheunen).“ — *mikjal* im Tenāsūb zu *chirmen*.

11. „Wie das Herz des Gläubigen ist jede Moschee voll Selbsttrost und blühend, die Weinschenke dagegen (da sie im Ramazān niemand besucht) wie das Herz des Gottlosen wüste und verlassen.“ — Der antithetische Parallelismus ist leicht ersichtlich. *qalb-i mū' min* spielt wohl auf das Hadīs بيت المؤمن an.

12. „Die Zuckerschüsseln (der Straßenhändler) haben sich mit rotem Zuckerwerk geschmückt und (infolge ihrer Reichlichkeit) jeden Winkel Stambuls zum Korallenmarkt gemacht.“ — '*aqīde* ‚Zuckerwerk‘ paßt in der eigentlichen Bedeutung ‚religiöse Überzeugung, Dogma‘ vorzüglich zu dem andächtigen Gesamtbilde! Derselbe Doppelsinn begegnet auch sonst, z. B. Sābit q 35 r 16:

تبی زجاجة صیانه در شکر شربت * بزه عقیده اذواق و مشرب توحید

„Für das leere Glas der Kinder eignet sich das Zuckersorbet, für uns aber das Zuckerwerk der Unterscheidung des Guten vom Bösen (iz. tešb.) und das Getränk des Einheitsbekenntnisses (iz. tešb.).“ — '*aqīde* ‚religiöse Überzeugung‘ ~ *mešreb* ‚Charakter‘ und → *tevhid*; *šeker* ~ '*aqīde*, *šerbet* ~ *mešreb* (leff u nešr). Umgekehrt (Sūnbūl-zāde Vehbī q 92, 8 v. u.):

بوزیلور بلکه عقیده زده قالدی صیام * کله بزمه بو شکر لبلر ایله خنده کنان

„Nicht allein das Fasten, der Glaube selbst wird vielleicht zerstört, sooft a) (der Schöne) mit diesen Zuckerlippen (*šeker lebler*) lächelnd (*chande-kunān*, part. praes.) die Gesellschaft betritt; b) diese Zuckerlippigen (*šeker-leblier*) und Lachenden (*chande-kunān*, pl.) ... betreten.“ — '*aqīde* „Zuckerwerk“ → *šeker*; *sijām* antithetisch zu *bezm* „Gastmahl“. Ad a): *šeker-chand* 1. „sweetly smiling, 2. the smile of a beauty“ (REDHOUSE). || *sūq-i merġān* spielt auf Merġān čaršysy in Stambul an.¹

13. a) „Die Seele würde derjenige, der Süßigkeiten leidenschaftlich liebt (*ešir-i helva*), für ein Stück Rahatloqum (wtl.

vers als eine unbestimmte Genetivverbindung zu betrachten. Sodann müßte das Adjektivum nicht *hal-kjārī*, sondern *hal-kjār* lauten.

¹ Vgl. HAMMER, *Constantinople* I p. 585, SO IV p. 362 Z, 5 v. u., MENZEL TB X p. 52.

,Ruhe des Halses') geben; b) inbrünstig sehnt sich (*ḡān verir*) derjenige, der Süßigkeiten leidenschaftlich liebt, nach Rahatloqum, sooft er infolge des Fastens derart erschöpft (wtl. ,erstarrt') ist, daß ihm die Seele schon in den Hals steigt (d. h. sooft er vor Hunger halbtot ist, vgl. die dafür übliche Phrase *ḡān-bi-leb*).“ — Zwei Wortspiele sind bereits in der Übersetzung kenntlich gemacht. Zu *ḡān vermek* vgl. Sābit's *Edhem ü Hümā* (149 r 16):

بر ایچم صو ایکن او چشمه جان * جان ویرر حوضه کیرمکه عریان

a) „Obgleich jener Lebensquell nur ein Schluck Wasser ist; b) da jener α) Lebensquell, β) Schöne (*ḡeṣme-i ḡān*) äußerst schön, gut (*bir iḡim su*) ist, a) gibt der Nackte das Leben dafür, b) wünscht der Nackte sehnstüchtigst (*ḡān verir*), in den Teich zu steigen.“ (Es ist von den *kemers* zu Konstantinopel die Rede.) || Man beachte: *rāhat(-i) hulqūm* → *helvā*, welch' letzteres ich hier nur ganz allgemein auffassen zu müssen glaube. Der Ausdruck *efsürdeḡi* dürfte absichtlich gewählt worden sein im Hinblick auf *āb-i efsürde* ,Gallerte', wie ja solche auch das Rahatloqum¹ ist. Das Wort *ḡān* am Anfange und Schlusse des Verses: *redd-ül-'aḡz 'ala-s-sadr*² (Epanodos).

14. „Einer der Trunkenbolde (war schon derart hin, daß er) beim gesetzlichen Waschen (*mütevazzā*, eig. ,Waschort; Latrine') [irrtümlich] eine Zuckerstange (*qamyš helvasy*, eine Art Zuckerwerk in Stangenform) statt einer Zahnbürste (*šāch-i misvāq*³, ,Ästchen von Zahnreibholz') in seinen Mund eingeführt hat.“

1 Gelatinöses Zuckerzeug mit Hinzutun verschiedener Fruchtsyrups und anderer Ingredienzen. Hādije Fachrije. *Tatlyḡy baṡy* (Der-se'adet 1342) zählt auf, resp. beschreibt folgende Sorten: *sāde*, *saḡzly*, *qajmagly*, *bādemli*, *ṣam fystyḡly*, *Ṣām fystyḡly*, *fyndyḡly*, *ḡültā*, *menekšeli*, *limonlu*, *turunḡlu* etc.

2 RÜCKERT-PERTSCH op. cit. p. 118 ss.

3 Vgl. die hochinteressanten Ausführungen E. WIEDEMANN's in seinen Aufsätzen *Über Charlatane unter den arabischen Zahnärzten und über die Wertschätzung des Zahnstochers bei den muslimischen Völkern* (Korrespondenz-Blatt für Zahnärzte 1914 Heft 3), „Zahnärztliches bei den Muslimen“ (Beiträge zur Geschichte XLV, SBPMS Erlg. 1915). Nachstehend noch einige Beobachtungen. Aus zahlreichen Dichterstellen entnimmt man, daß besonders fromme oder über-eifrige Muslims, namentlich Ordensangehörige, ihren *misvāq* im Turban eingesteckt trugen, damit sie ihn stets bei der Hand hätten, z. B. Sābit's *Edhem ü Hümā* 132 v 10:

داغ مهر ایله آسمان آبدال * باشی مسواکی مریدی هال

„Der Himmel ist ein Dervisch mit dem Zeichen der Sonne (iz. bej. oder tešb.; mit Rücksicht auf die glühende Sonne ist der Ausdruck *daḡh* ,signum cauterio impressum' durchaus begreiflich; sachlich vgl. G. JACOB *TB IX* p. 19 Z. 20 ss.),

15. „In der Hand eine gedärme- (d. h. lampion-)artige Laterne (*iškembe fener*)¹ und auf dem Rücken den Binsenkorb (*zenbîl*) für die *sahûr*-Einkäufe², spazieren und schauen nur (oder: hauptsächlich)³

der Neumond (*hîlâl*, bedeutet auch „Zahnstocher“ → *misvâq*! vgl. HAMMER, *Constantinopel* II p. 501 Anm.) ist sein Novize, Zahnbürste im Kopfbunde tragend“. Diese hängt aus dem Turban herunter oder ragt überhaupt heraus, deswegen die Ähnlichkeit mit dem zipfeligen Neumond. || Sâbit, *Müfredât* 116 r 4:

دوشدی تاجندن کچه متانه مواء ریا * قیردی شیخک بونوزین مشت صراحی ساقیا
„In trunkenem Zustande fiel nachts aus dem Kopfbunde des Şejchs der *misvâk* der Heuchelei (iz. bej.) herunter: die Faust der Weinflasche (iz. teşb.) brach, Schenke, ihm (sc. dem Şejch) das Horn (*qyrâdy bojnuzun*, sonst ūgürlich jem. seines Stolzes berauben)“. || Sâbit gh 55 r 5:

شیخی آشفته ایدوب نیزن آفته مزاج * دوندی مضراب و قدومه ینه مواء ایله تلج
„Der liebevolle Flötenbläser hat dem Şejch derart den Kopf verdreht, daß des letzteren *misvâk* und Kopfbund wieder zu Schlägel und Trommel (*qudûm*) wurden“, indem der Şejch nach des Flötenspielers Weise tanzte, wozu der *misvâk* zum Takt auf den Kopfbund schlug. — *döndü* → *qudûm* (vgl. meinen *Bâgî*, Index s. v. *dönme*); *misvâk* ~ *mizrab*, *tâğ* ~ *qudûm*: leff ü neşr; *âlûfte-âlûfte*: *ğînâs-i lâhyq*. || Daraus, daß der *misvâk* in den *Ramazânîjjen* regelmäßig erwähnt wird, ist zu schließen, daß seinem Gebrauch während der Fastenzeit eine ganz besondere Bedeutung zukam. Sünbül-zâde Vehbî q 88, 13:

چوب تاکى ثوله مواء ایدنورسه زاهد * رند میخورمه چوقدن بله مشدی دندان
„Was Wunder, wenn sich der Scheinfromme aus dem Weinrebstocke einen *misvâk* zubereitet: Seit langem war er ja dem Weinzecher feindselig gesinnt“ (wtl. „er hat sich auf den Weinzecher Zähne geschliffen“: *bilemîş-di dendân* → *misvâk*). Zwar hat es den Anschein, als ob er dadurch Rache nähme, in Wirklichkeit aber will er nicht einmal im Ramazân den Weingeschmack missen, freilich ganz nach Hypokritenart. || Sejjid Vehbî Hs. MENZEL 120 v 9:

سانحه اماکده مواء طوتر سائلر * فکر فردا ایله انکشتن ایدر وقف دهان
„Meine nicht, die Fastenden halten zur Zeit des *imsâk* (d. h. wenn man frühmorgens nichts mehr genießen darf) den *misvâk*. In Gedanken ans a) Morgen, b) Jenseits (*ferdâ*) versunken machen sie vielmehr ihren Finger dem Munde zur Stützung“ — als Zeichen ihrer bangen Gefühle (vgl. *angûşt bâr dâhân gusâştân* etc.: Vuillers). || Vgl. ferner Hâfiz-Ros. III p. 557 Z. 1.

1 REDHOUSE: *iškembe fenâry* „a large lantern made of membrane“; ebenso MENZEL *TB* II p. 4 und Anm. 3, während Mehmed Tefvîq ebd. p. 23 nicht weiß, was der Ausdruck eigentlich bedeuten soll.

2 MENZEL *TB* II p. 4 (rsp. Anm. 4 *zenbîl*) „den Binsenkorb mit der Ramazan-Frühmahlzeit“. Vgl. dagegen *TB* X p. 133, wo es heißt, daß Ahmed den *zenbîl* auf die Schulter nahm und hier und dort noch etwas einkaufte.

3 So möchte ich den komplementlosen Genitiv (vgl. auch oben v. 4) wiedergeben.

die Vielfraße nachts (*geḡe faslynda*) herum“, um, wo immer sie Eßbares erblicken, es für sich in Beschlag zu nehmen. Was sie abends eingekauft haben, essen sie gleich bei der *iftār*-Mahlzeit heißhungrig auf¹; nun haben sie ihrem Appetit entsprechend für die Frühmahlzeit (*sahūr*) vorzusorgen, nachdem schon alles ausverkauft ist. — *ışkembe* und *şikem* wohl mit Absicht nebeneinander. *fasl* ‚Suite‘ und *sejrān* ‚im Ghazel von einem Maqām ins andere übergehen‘ sind musikalische Fachausdrücke, hier im Tenāsüb.

16. „Angenehmer als ein Rauchgefäß mit Ambra, das man zur Zeit der Enthaltung vom Essen frühmorgens anzündet (d. h. vor dem eigentlichen Fasten, da auch der Geruchssinn demselben unterliegt), erscheint dem leidenschaftlichen Raucher (*ālūfte*) eine Pfeife Tabak am Abend zur Zeit der Fastenunterbrechung.“ — Allerdings ist auch zur *imsāk*-Zeit eine Tabakpfeife das Letzte, was der leidenschaftliche Raucher aus der Hand gibt. Sejjid Vehbī bekennt von sich (Hs. M 80 v 1 = Hs. R 59 r 1):

وقت اماكده مواكه بدل اغزمدن * دوشمبور چوب دخان يوق بو كلامده ريام
a) „Nicht anstatt der Zahnbürste fällt mir die Tabakpfeife (*ḡūb-i duchān*) aus dem Munde zur Zeit des *imsāk*; in diesem meinem Worte mache ich mich keiner Heuchelei schuldig“, wohl aber, wenn man den Vers folgendermaßen auffaßte: b) „Zur Zeit des *imsāk* fällt mir die anstatt der Zahnbürste gebrauchte Tabakpfeife nicht aus dem Munde.“

17. „Als ob es ein *ritl-i girān*-Becher [voll Wein] wäre, so viel Behagen gibt ein Täßchen starken Kaffees dem gewohnheitsmäßigen Kaffeetrinker.“ — Man beachte die Antithese *qadeh* (groß), *finḡān* (klein); ferner *girān* = *aghyr*. Über *ritl-i girān* vgl. oben p. 445 Anm. 2.

¹ Dafür zeugt witzig z. B. Sejjid Vehbī Hs. M 120 v 7:

دست مفلسده اولان وقته دوزر خوان فطور * بولنان يرده شكنواره ايكي ينجى قپان
„Der Tisch der *iftār*-Mahlzeit wird zur frommen Stiftung, die von einem Bankrotteur verwaltet ist; wo sich der Vielfraß einfindet (*bulunan jerde*; vgl. DENV p. 480), a) dort packt er gleich zwei *jachny*-Portionen, b) dort gibt es zwei *jachny*-Magazine“ (in letzterem Falle eine Niederlage in Konstantinopel wie Un-, Top-, Bal-Qapan; vgl. Tekke-zāde M. Sa'id op. cit. p. 373: *jachny qapan so-qaghynda et jemez beklisi*, Vāsyf-i Enderūni, *Divān*, Bul. q p. 14, 5 = Stamb. p. 14, 1—2, evtl. HAMMER, *Constantinopel* I p. 591). — *chwān*, *dönmek* rund! Zu *jachny* v. ZENKER s. v.

18. ¹„Über jedes *maqām* wird vorgezogen das Konzert der beiden Reihen (*du gjāh*) der Zähne bei der *iftār*-Mahlzeit (d. h. nachdem das Fasten abends beendet worden ist) mit seiner zarten Melodie.“ — Zur Erklärung des musiktechnischen Begriffes *maqām* mögen nachstehende Bemerkungen I. Z. IDELSOHN's² dienen: „Im weiteren Sinne bedeutet Maqam in der Musik soviel wie Musikweise, d. h. eine Musikart, die sich ihr eigentümlicher Tonstufen und Motivgruppen bedient. Man darf jedoch den Begriff Maqam keinesfalls mit ‚Kirchenmodus‘ oder gar ‚Tonart‘ identifizieren. Denn während die letzteren lediglich die Tonleiter bezeichnen, in welcher nach Belieben verschiedene Weisen gesungen werden können, ist im Maqam beides, Tonleiter und Tonweise, und vorzüglich letztere, einbegriffen. Denn bei den Maqamen wird auf die Tonweise, d. h. Tongruppierung und Tongefüge, Hauptgewicht gelegt. Der orientalische Musiker legt sich bezüglich der Tonleiter der Maqamen keine Schranken auf; er ändert bald die eine, bald die andere Stufe, und die Variationen hierin sind sehr erheblich. Auf die Reinheit der ‚Musikweise‘ jedoch wird viel Gewicht gelegt. Jeder Maqam hat seine ihm eigentümlichen Tonreihen und Motive, die stets variiert auftreten. Jedes Musikstück muß Motive und Gänge irgendeines Maqams enthalten, sonst wird es als unmusikalisches verworfen³.“ Solcher Maqāms gibt es sehr viele und sie führen

¹ Vgl. *Islam* V p. 219, wo MENZEL in seiner Besprechung von ALBERT WESSELSKI, *Der Hodscha Nasreddin*, anschließend an die Musik der Teller und der Schüsseln, die der Choğa liebte, vorliegenden Vers Sābit's in Übersetzung anführt.

² *Die Maqamen der arabischen Musik*, Sammelbände der internat. Musikgesellschaft XV (1913/14) p. 11 s. Vgl. auch meinen *Bāqī* p. 160 Anm. 2.

³ Gegenüber der obigen Beschreibung vergleiche man die verfehlten oder unvollständigen Semasiologien ZENKER's „mesure, chant; chanson“, BLANCHI-KIEFFER's (und offenbar danach auch Sāmī's) „ton de musique“. Entschieden besser VULLERS „modi quidam canendi“ (پرده سرود), die dort in ihren hauptsächlichsten Repräsentanten aufgezählt werden. (Vgl. auch REDHOUSE sub voce *buzurg*.) Im allgemeinen muß man bemerken, daß über die musikalischen Fachausdrücke in unseren Wörterbüchern ungemein chaotische, bestenfalls nur unklare und verwirrende Vorstellungen herrschen, was um so mißlicher ist, als die persisch-türkische Dichtkunst sich die Fachausdrücke aus dem Musikwesen für ihre Spielkünste durchaus nicht entgehen ließ. Solche Stellen sind natürlich unlösbar, solange man nicht wenigstens lexikalisch über die einzelnen „ystylāhāt“ einigermaßen verlässliche Belehrung findet. Eine Revision unserer türkischen Lexika nach dieser Richtung hin erscheint daher dringend geboten, nicht minder aber

die verschiedensten, z. T. recht phantastische Namen. Eins darunter ist nun auch *maqām-i du-gjāh*, als welches Sābit scherzweise das gierige Essen nach dem ganztägigen Fasten bezeichnet. Ähnliche Vorstellungen z. B. auch in Sejjid Vehbī's *Ramazānijje* (Hs. M. 120 v 6 und r 8):

وقت سینی خور مطرب قدر آهنگ و بر * طلق ملقه دن دائرة سفره خوان

„Zur Zeit der (als Speisetafel dienenden) Schüssel gibt der am speisenbelegten Tische (*sofra-i chvān*) sitzende Kreis (*dāire*, term. techn.) vom Ticktackspiel der Löffel ein Konzert, das an die Ergötzlichkeit der Musiker heranreicht.“ — Tenāsubs: *sīnī*, *chor*, 'cibus, gustus', *mil'aga*, *sofra*, *chvān*; *mutrib*, *āheng* 'Harmonie', *dāire*, *chvān* (von *chvāndān* 'singen').

ایشه تقسیم نعم ولوله دن سحانی * نغمه راحة الارواح کلور صوت اذان

„Sooft (wenn) das von den Trommeln der Schüsseln (iz. *tešb.*) ausgehende Geklirr *taqsīm*-artig zum Singen präludiert, erscheint die [Abend-]Ezān-Stimme wie eine *rāhat-ül-ervāh* ('Ruhe der Seelen')-

auch eine durchgreifende Vervollständigung, da das bisher in ihnen festgelegte Material nur einen Bruchteil des Reichtums an Maqāmen, Rhythmen und sonstigen Elementen der persisch-türkischen Musik darstellt. Ältere Literatur wie R. G. KIESEWETTER, *Die Musik der Araber nach Originalquellen* etc., Leipzig 1842, oder F.-J. FÉTIS, *Histoire générale de la musique* Bd. II, Paris 1869 — weitere Literaturnachweise z. B. bei R. LACH, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der ornamentalen Melopöie*, Leipzig 1913, p. 121 u. 124 — sind gegenüber den neuesten umfassenden Facharbeiten JULES ROUANET: *La musique arabe*, RAOUF YEKTA BEY: *La musique turque* und CL. HUART: *Musique persane*, insgesamt in der *Encyclopédie de la Musique et Dictionnaire du Conservatoire*, Première partie: *Histoire de la Musique*, Bd. V p. 2676 bis 3083, wohl als überholt anzusehen. Eine einfache, aber für unsere Zwecke gut verwertbare Zusammenstellung der gangbarsten musikalischen Termini gibt die Einleitung zur *Meḡmū'a-i kārkhā ve nāqshā ve šarqijjāt* von Hāšim bej [Titel, Erscheinungsort und -jahr der Lithographie vermag ich leider nicht anzugeben, da mein Exemplar unvollständig ist und jedenfalls von der im Kataloge Harrassowitz Nr. 383 sub Z. 3271 angeführten *Scharqī medschmū'asy* verschieden]. Von den zahlreichen handschriftlichen Musik-Risāles (vgl. FR. BÄRINGER, *GOW* p. 287) ganz abgesehen, wären vielleicht auch Qasiden heranzuziehen, die speziell die Musik-Ystylāhāt zum Gegenstande ihrer Spielkünste haben. Ich nenne da die handschriftliche von Chātym (äußerst schwierig), von der ich eine Kopie besitze, ferner die von Sāmī (p. 91 ff. der Bulaqer Ausgabe), welch letztere ich mit Übersetzung und Kommentar später zugänglich zu machen gedenke. Vgl. auch Sūdīs Scholien zu den in meinem *Bāqī* p. 160 Anm. 1 zitierten Hāfiz-Stellen. Neuere türkische Literatur bei P. Wittek OLZ 32, Sp. 249.

Melodie“. — Man beachte, daß mit Ausnahme der Verba und des Wortes *syhāf* alles übrige ein homogenes Musik-Tenāsub ist. *rāhat-ül-ervāh* ist der Name eines Maqāms; *taqsīm*: eine taktfreie Instrumentalimprovisation im Ghazel oder auch selbständig.

Hingegen eignet sich das *būselik*-Maqām zum trauten tête-à-tête (Sābit, *Sulhijje* 17 r 19):

صلح ایدوب عاشق و معشوق اولشه، مِشَلَر * بوسیلکدر چالنان مجلس الفتده مقام
„Man schloß Frieden und brachte den Liebenden und den Geliebten (die ja stets gegeneinander auf Kriegsfuß stehen) zueinander: das in der Freundschaftsversammlung gespielte *maqām* ist *būselik* (anspielend auf *būse* ‚Kuß‘, obwohl der Name eigentlich *bū-selīk* zu lauten hat)“. — *maqām* (قام) antithetisch zu *meğlis* (جلس)!

19. „Auch dies ist einer der Segen dieser erhabenen Stadt (i. e. Stambul), daß sogar bei ihren Armen ein Tisch mannigfacher Speisen (*elvān*)¹ errichtet ist“: niemand leidet da in den Ramazān-nächten Hunger. — Scherzend schildert Sejjid Vehbī die allgemeine Wohlfahrt mit folgenden Worten (Hs. M. 120 r 5):

هر کسه نعمت فیض یرکت شامل ایکن * بولنور یینه هر اوده نیچه سفره قوریدان
„Obwohl sich die Wohltat des überreichen Segens auf jedermann erstreckt, finden sich in jedem Hause doch (*jene*) a) vom Trockenen (i. e. von dem, was trocken ist) einige Tische, b) einige Schmarotzer“ (*sofra qurudan*, wtl. ‚die den Tisch abtrocknen‘). || Zum Ausdrucke *chwān-i elvān* führe ich aus Sejjid Vehbī's *Ramazānijjen* belegweise an (Hs. M 45 r 2 = Hs. R 28 r 7):

طبله نقل فطوره دوندى لاله تحتہ سی * خوان الوان نعمتی فیض حق ارزان ایلدی

M, R: نعمت فیضی

„Das Tulpenbeet wurde zu einem *iftār*-Nachtisch (*tabla-i nuql*, wtl. ‚Platte mit Dessert‘): Gottes Gnade hat die Wohltat einer reichbesetzten Tafel beschert.“ — *dönmek* → *tabla* s. oben p. 457 Anm. 1; *elvān* ‚Farben‘ → *lāle*. Anders (Hs. M 120 v 12):

واقما سفره الوان نعم وحتدر * کله در لیک انک اوستنده هلال رمضان
„In der Tat ist [der Himmel] ein Tisch mannigfacher Wohltaten (*sofra-i elvān-ni'am*) Gottes, die Ramazānsichel aber ist ein Becher auf jenem (Tisch)“, anspielend auf die *hilālī*-förmigen Trinkgefäße (vgl. Sūnbül-zāde Vehbī q p. 88, 11: *ğām-i hilālī*).

¹ Vgl. MENZEL *TB* III p. 5 Anm. 4.

20. a) „Mit dem Schlüssel des Zuckerwerkes (iz. tešb.) machen die Fasten einhaltenden (*aghzy mūhūrli*¹, eig. ‚deren Mund [durch Fasten] versiegelt ist‘) und auf (möglichst schnelle) Ergreifung der Nahrung schauenden (d. h. dafür sorgenden) Trunkenbolde die Küche des Fastens (iz. bej. oder tešb.) auf.“ — Dies ist die wörtliche Übersetzung. Daraus schließen zu wollen, daß die Trunkenbolde beim Fastenende zuerst etwa Zuckerwerk zu sich nehmen, ist indessen unzulässig. Den wahren Sinn zeigt vielmehr die übertragene Auffassung: b) „Mit dem Schlüssel des Glaubens (*aqīde*) machen die . . . auf Eroberung ihres Schicksals (*rūzī*) schauenden Gottestrunkenen (*rindān*) die Küche des Fastens (iz. tešb.) auf“: sie brechen das Fasten nicht anders als unter Hersagung der Formel: *اللهم صت بك و بك آمنت و على نعمتك انتظرت*. Man beachte *rūze* — *rūzī*, *fath* (→ *miftāh*) eigentlich gleichbedeutend mit *ačmaq*, vgl. v. 38 und Sābit gh 55 v 1:

غم تکیه سنده باب توکلده بکلرز * شاید در وصال آچیلوب فتح اوله فتوح
 „Im Kloster des Kammers (iz. tešb.) warten wir am Tore der Gott-
 ergebenheit (iz. tešb.), es mache sich vielleicht die Tür des Liebes-
 bundes mit Gott auf und errungen werde die göttliche Gnade (*fütüh*
 Zenker)“: *ačlyb*, *feth*, *fütüh*; *bāb*, *der*.

21. „Die Kerzen der christlichen Kirchen werden, indem sie die Herrlichkeit des Islāms sehen, so weit nachgiebig (*mum*, in der Bedeutung ‚Kerze‘ → *šem'*!), daß sie den Moscheen Glauben ent-

¹ Im Tārīch zu Ehren Rāmi Mehemmed pašas, der im Ramazān 1114 h zur höchsten Reichswürde berufen ward, bedient sich Sābit sehr witzig desselben Ausdruckes, um die Pointe auf das großherrliche Siegel anzuwenden (122 r 4):

چکدی بر آغزی مهرلی کوزلی سینهنه * وار یحق حشت ایلنه کیسه مهر یکتا

„Er zog einen Schönen, dessen Mund versiegelt (mit Siegel versehen), an seine Brust, sobald der Beutel mit dem einzigartigen Petschaft majestätisch angelangt war“. — Der erste Grund, weshalb das Reichssiegel *aghzy mūhūrli* genannt wird, ist ohne weiteres ersichtlich. Aber es gibt einen zweiten. Die Großveziere trugen bekanntlich das Reichssiegel an der Brust. Vergleicht nun Sābit dieses mit einem Schönen, so mußte der Schöne wohl *aghzy mūhūrli* sein, damit, wenn ihn der Großvezier „an seine Brust zieht“, gleichsam das Fasten nicht verletzt werde. Zur Fastenpflicht gehört ja auch Enthaltung von allem Erotismus. Daß Sābit an dieses Moment in der Tat dachte, beweist auch die Erwähnung von *meh-i rūze* im unmittelbar vorausgehenden Verse.

gegenbringen und (zu dessen Bezeugung) den Finger heben.“ — Die aufrechte Gestalt der Kerzen¹ erinnert den Dichter an den leicht zu erhebenden Zeigefinger (*benān-i imān*², *sehādet parmāghy*) beim Rezitieren der Glaubensbezeugung *اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا عبده ورسوله* im Gebet oder daran, daß die Kandidaten des Islams einen Finger in die Höhe reckten³. Rāšid III fol. 103 r wird eine mitten unter jüdischer und christlicher Bevölkerung gelegene Moschee als *همچو انگشت شهادت در کف ترسا غریب* „seltsam fremd, wie der Finger des Glaubensbekenntnisses an der Hand des Christen“⁴, bezeichnet. Vgl. auch *انگشت اللمخوان* „*digitus, quo invocatur Deus, i. e. digitus index*“ (Vullers). || In der Wurzel von *mesgid* dürfte vielleicht eine gewisse Antithese zu *ref* zu erblicken sein.

22. „Jedes Minaret wurde zu je einem mit goldenem Gürtel umgürteten Trabanten, damit sie den Großvezier [zum *terāwīh*-Gebete⁵] begleiten.“ — Die Galerien der Minarete werden in den Ramazānnächten ringsum mit leuchtenden Lämpchen umkränzt, daher der schöne Vergleich mit einem goldumgürteten Läufer. Der Vers bildet mittels *hūsn-i ta'līl* das *güriz-gjāh* der Qasīde.

23) „nämlich: Mehemmed paša, Qibla der unter der Kuppel sitzenden Veziere, *qadr*-Nacht⁶ der Großmut und Festtag des Morgens der Wohltätigkeit“ (d. h. „Festtag, der durch den *sabāh-i ihsan* ‚Morgen der Wohltätigkeit‘ gekennzeichnet ist“: „Festtag, an dessen Morgen Wohltätigkeit ausgeübt wird“). — Die beiden Metaphern des zweiten Halbverses vergleichen den Paša einmal mit der mächtigsten aller Ramazānnächte, sodann mit dem den Ramazān beschließenden kleinen Bajram (*'id-i saghīr*), denn *'id-i sabāh-i ihsān* ist nichts anderes als *'id-i fitr* (vgl. v. 69), an dem man die

¹ Auch im Türkischen sprichwörtlich: *oqdan oghru mundan doghru* (M. Sa'id p. 56, DAVIS p. 91).

² HAMMER *GOD* IV p. 60 Anm. 2.

³ ibd. IV p. 123.

⁴ ibd. VII p. 280.

⁵ Dieses Detail, zu dem man D'OHSSON II p. 232 s. vergleichen wolle, ergänze ich aus dem kritischen Apparat. Ähnlich Kjāmi 17 r 6:

پیشکاهنده فروزان اولارق مشعل مهر * *سانکه شوکله تراویحه کیدر شاه جهان*

„Leuchtend geht die Fackel der Sonne (iz. tešb.) dem Šāh der Welt (i. e. dem Ramazānmonde) voran, als ob er sich mit Pomp zum *terāwīh*-Gebete begäbe“.

⁶ Über *qadr geḡesi* z. B. MENZEL *TB* III p. 20 Anm.; GIBB V Indices p. 203 s. v. „Leylet-ul-Qadr“ und p. 237 s. v. „Night of Power“; D'OHSSON II p. 375 s.

sadaqat-ul-fitr zu leisten hat, u. zw. in der Zeit „depuis l'aurore jusqu'à l'heure de l'oraison paschale“¹, noch bestimmter „depuis le lever du soleil, parvenu à la hauteur apparente d'une lance, jusqu'à son déclin, moment où commence l'heure canonique de midi“.² Verwandte, Freunde und Bekannte beschenken sich gegenseitig, während Untergebene erwarten, von Höherstehenden irgendwie bedacht zu werden³. Die obigen Vergleiche können des weiteren durch die Überlegung, daß die Engel, die doch auch *qubbe-nišīnān* sind, an der Qadrnacht sowie dem Bajrammorgen zur Erde herabsteigen, vertieft werden. *lejle* und *sabāh* antithetisch.

24. „Die Festzeit des Bajrams (*mevsim-i 'id-i ekber*) ist [nichts mehr als] ein beliebiger Tag seines Zeitalters, die Qadr-Nacht des Ramazān [nichts mehr als] eine beliebige Nacht seiner Tage.“ — Ich verbinde *mevsim-i ekber-i 'id*. Für *'id-i ekber* = *'id-i kebīr* oder *ashā* im Monat Zilhigge würde zwar einiges sprechen, so der Umstand, daß dies der größte Festtag ist, ähnlich wie die Qadr-Nacht die erhabenste aller Nächte, oder die Antithese zum kleinen Bajram des vorhergehenden Verses. Demgegenüber ist zu bedenken, daß der „große Bajram“ aus dem Ramazānrahmen zu stark herausfallen würde. Übrigens scheint mir nichts im Wege zu stehen, evt. *'id-i ekber* im Sinne von „erhabenes Fest“ aufzufassen, ohne deshalb vom Begriffe des sog. kleinen oder Zucker-Bajrams abweichen zu müssen.

25. „Das Wasser seiner Ehrerbietung (iz. tešb.) ist das Leben der weisen *'ulemā* (also ein *ab-i hajāt*; beachte den Zusammenhang des Halbverses mit Qor'ān 21, 31!), die Pforte seiner Wohltätigkeit (*in'ām*, da parallel zu *ikrām*; sonst könnte ebensogut auch *en'ām* gelesen werden) der Zielpunkt (Tummelplatz) der würdevollen Veziere.“ — Der teilweise gereimte Parallelismus ist deutlich.

1 D'OHSSON II p. 424.

2 ibd. p. 222.

3 Vgl. Sābit q 15 v 6:

خیاط لطفی بنده دیرینه چوق دکل * بر نوباسی منصب ایدرسه سزای عید

a) „Es ist nicht zu viel verlangt, wenn der Schneider seiner (i. e. des Angepriesenen) Liebenswürdigkeit (iz. tešb.) für α) den altjährigen (*dīrin*), β) seinen unaufhörlichen (*dīr*) Diener (i. e. Sābit) ein neues Kleid der Anstellung (iz. tešb.) als für den Bajramtag passend erachtet“. — b) „Für den altjährigen Diener ist es nicht viel, wenn der Schneider . . . für ihn . . .“, d. h. Sābit a) verlangt mehr, b) verdient mehr, beides Merkmale eines altjährigen Dienstnehmers!

26. „Die Welt ist von den Reizen des Schönen seiner Güte (iz. tešb.) bestrickt und das Weltall über den Grad seines Wissens und seiner Kenntnisse erstaunt.“ — Durch das Wortspiel 'ālem (→ علم) — 'yrfān ist die Lesart gesichert. Parallelismus.

27. „Seine Huld, sein Glück (*iqbāly* wtl. ‚der Umstand, daß man sich zu ihm kehrt‘! = *teveğğüh*, → *qible*) und seine a) schöne Aufmerksamkeit, b) schöne Andächtigkeit (*hūsn-i teveğğüh*; *veğh* → *rū-gerdān*) sind es, die das *mīhrāb* sich von der *qible* abkehren machen.“ — Hūsn-i ta'līl, als ob das halbkreisförmige Mīhrāb sich seinetwegen mit der konkaven Seite zu ihm und mit der konvexen, d. h. dem Rücken, zur Qibla richtete. Ähnlich bei Sābit gh 109 r 18:

ست محرابه توجه ایدلم باب کی * قبله دن توغیه لم وجهه محراب کی

„Wenden wir uns wie die (Moscheen-)Tür derjenigen Seite, wo das *mīhrāb* ist, zu; kehren wir uns nicht a) nach der Art und Weise, b) wie das Gesicht (*vüğhe*, *viğhe*) des *mīhrāb* von der *qible* ab“ (hier noch das Wortspiel *vüğhe* — *teveğğüh*).

28. „In edler Freigebigkeit ist er wie Hātim [Tāi] unter den Menschen bekannt, in der Kunst des Bogenschießens wie Rustem durch die ganze Welt berühmt.“ — Parellelismus.

29. „Er hat es zu einer so a) hohen Stufe, b) großen Schußweite (*menzil*) gebracht, daß den berühmten Namen des seligen Toz-qoparan der Staub der Vergessenheit überdeckte.“ — Zu beachten *toz* = *ghubār*; *qoparmaq* und *basdyрмаq* antithetisch. Über den berühmten Bogenschützen Toz-qoparan aus der Zeit Bajazid's II. vgl. *OLZ* 1928 Sp. 949 unten¹.

30. „Blickt er mit zornigem Auge (چشم خشم: *ğinās-i chattī*!) auf die Koralle, so wird diese wie Bernstein gelbsüchtig.“²

31. „blickt er dagegen mit Wohlgefallen auf den Bernstein, so wallt diesem das Blut der Gesichtsfarbe auf und er, der Bernstein, nimmt die Farbe der Koralle an.“ — Zum Unterschiede von v. 48 ist hier كورال nur aus rein äußeren Gründen an den Schluß des ersten

¹ Ferner HAMMER's englische Evlijā-Übersetzung II p. 89; *GOR* IX p. 107 Nr. 604 und p. 109 Nr. 625.

² Über *keh-rūbā* als Heilmittel gegen *jar(a)ğān* „Gelbsucht“ (türkisch *sarılyq*; J. MÉSZÁROS *KSz* VII p. 156) vgl. G. JACOB, *Neue Beiträge zum Studium der kaspisch-baltischen Handels ZDMG* 43 p. 373.

Halbverses geraten. Ähnliche Bilder bei Sābit sehr häufig, z. B. aus der Qasīde auf Ćorlulu 'Alī pašas Ĝāmy' (40 r 1—3):

تعلق ایتسه چشم احتیاطی حفظ دریاه * اولوردی هر جایی سنکدن بر هاون یکتا
نکاه ایتسیدی اما هاون سنکینه حدتله * ایدردی طرفه العین ایچره ناییدا حباب آسا
طوقونه پنجه مرجانه چشم خشم خوفندن * اوچاردی رنکی لون کهربایی ایلوب یدم
„Würde sich sein (i. e. des besagten Großveziers) umsichtiges Auge das Bewachen des Meeres angelegen sein lassen, so würde jede Luftblase an diesem zum einzigartigen Steinmörser (*hubāb* → *ceşm*). Hätte er aber einen Steinmörser heftig angeschaut, so hätte er ihn augenblicklich wie eine Luftblase zum Verschwinden gebracht (*hubāb* → *'ajn*). Würde sein zorniges Auge einen Korallenast berühren, so verginge aus Furcht vor ihm dessen (des Korallenastes) Farbe und machte die Bernsteinfarbe sichtbar.“ Oder q 23 r 10:

مبتلای یرقان اولمشیدق بالله * بو نشاط ایله بر آز بکزمزه قان کلیور
„Wir waren gelbsüchtig geworden, bei Gott! (*billāh!* kann sowohl zum ersten als auch zum zweiten Halbvers bezogen werden: *sihr-i halāl*), vor Freude darüber (d. h. über die Ankunft der besungenen Persönlichkeit) steigt uns jetzt ein wenig Blut ins Gesicht.“ || Aus *Edhem ü Hüma* 133 r 6:

خشیفتندن صراردی چهره ماه * هیبتندن قزاردی شام سیاه

„Aus Angst vor Ihm (Allāh) färbte sich das Antlitz des Mondes gelb, aus Furcht vor Ihm errötete der dunkle Abend“ (Parallelismus, *hüsni ta'lil* des Mondscheines und der Abendröte). || Auf den Chalifen Omar (*ibid.* 141 v 16—17):

بر نظرده نکاه تهدیددی * سیم سیاه روی ایتدی خورشیدی
ایتسه صکوه عاطفتله نکاه * حشره دک قالور ایدی روی سیاه

„Omars drohender Blick machte das Antlitz der Sonne in einem Nu (*bir nazarda* → *nigjāh*) vollständig schwarz. Hätte er sie nachher nicht wohlwollend angeschaut, so wäre sie bis zum jüngsten Tage beschämt (*rū[j]-sijāh*, wtl. ‚schwarzgesichtig‘) geblieben.“ || Gelegenheitlich ruft die Furcht auch das Violett hervor, *ibid.* 132 v 14:

سرفکنده بنفشه کلتن * چهره موصور کمال خشیفتدن

„Geneigten Hauptes ist im Rosengarten das Veilchen, das Gesicht

dunkelviolet gefärbt aus Riesenangst [vor Allāh]" (*hūsn-i ta'ilil*). ||
q 30 r II:

بر یوز آقلق ابتدی سردار جناب پادشاه * موصور اولدی روی چار اوراق نیلوفر کئی

„Eine Ehrentat vollbrachte der Heerführer Sr. Majestät des Großherrs, das Gesicht des Zaren nahm eine dunkelviolette Farbe an wie die Blumenblätter der *Nymphaea lotus*“ (*jüz aqlıq* → *mos-mor*, → *ser-dār, rūj*; *jüz* ‚hundert‘ → *lār* ‚vier‘, *bir*).

32. „Der Schatz Chosrevs ist auf seiner Handfläche der Freigebigkeit eine bloße Handvoll kupferner Scheidemünzen, die Krone Gems ist in a) seinem Blicke der Macht, b) seiner Wertschätzung (*dide-i qadr*) ein a) haubenförmiges Kaffeeschälchen, b) *finğān*-Deckel (*külāh-i finğān*)“. — Der hochberühmte Schatz Chosrevs bestand aus acht Schätzen, deren Namen bei VULLERS s. v. *genğ* aufgezählt sind.

33. „Von seinem Tische der Güte nimmt die Tasse des Verlustes Anteil, von seinem Teiche der Freigebigkeit wird der Krug des Bedürfnisses voll.“ — Parallelismus. Insgesamt iz. tešb.

34. „Seine Freundlichkeit gegenüber dem Dichter zeugt für seine Freigebigkeit (denn einem Dichter gegenüber freundlich sein, hieß damals ihn beschenken!); und lächelt er über eine gelungene Pointe (*lutf-i mazmūn*), so ist es ein Anzeichen dafür, daß er (den Verfasser der diese Pointen enthaltenden Lobesqasīde oder irgend einer anderen Dichtung) beschenken wird.“ — Wohin Sābit hier und in weiteren Versen zielt, liegt klar zutage, noch deutlicher in vv. 61—66. Parallelismus.

35. „Schmücken wir nun den Markt (der Beredsamkeit) mit schönem Stoffe der Worte (iz. tešb.), denn nie wird sich eine derart günstige Zeit zum a) Verkaufen der Worte, b) Prahlén (*söz sat-magha*) treffen (*ele girmez*):“ — Vgl. den Spruch (Remel): *her zemān dest-i dile dāmen-i fursat girmez* „nicht jederzeit kann die Hand des Herzens den Saum der Gelegenheit ergreifen“ (GOR VII p. 90 Anm. b).

36. „Der Padišāh ist ausgezeichnet, a) herzensgut, b) weise, c) andächtig (*ehl-i dil*) und verständnisvoll für die versteckten Andeutungen (der Dichter), die Veziere vorzüglich, talentvoll und erfahren in der Kenntnis seltener Dinge“ (*nādire-dān*, insbesondere

solcher, die ein *nādire-gū*¹ sagt). In beiden Verschälften denkt Sābit natürlich an ganz bestimmte ‚Andeutungen‘ und ‚seltene Dinge‘: Ebendarin bestand ja die Kunst, die Bitte um materielle Unterstützung (*ḡāize*) in unauffälliger, origineller Weise immer wieder in den Vordergrund zu schieben. Übrigens war das Geld unserem Dichter eine wirkliche *nādire*! Parallelismus.

37. „Zu welcher Zeit denn sonst sollte einen größeren Verdienst an der Ware des Wortes (iz. tešb.) derjenige gewinnen, welcher, jedoch vorliegend, behauptet, er habe in dieser besten Konjunktur Schaden erlitten?“ — Dem *chajr* in Verbindung mit *ḡjörse* liegt die beim Kaufakte angewendete Höflichkeitsformel des Käufers *chajryny ḡjör* ‚mögest du, Verkäufer, Nutzen, Gewinn daran haben!‘ zugrunde, worauf der Verkäufer *ḡüle ḡüle* entgegnet, oder umgekehrt.

38. „Wer im so lebhaften Handel keinen glückbringenden Erstverkauf (*istiftāh*, vulgär *syftah*) macht, wann sollte er denn sonst am Markte der Gedanken (iz. tešb.) seinen Laden aufmachen?“ — Ähnlich wie oben v. 20 ist hier *aṭmaq* im Zusammenhang mit *istiftāh*. Man beachte die gegenseitige kreuzförmige Gliederung des gegenwärtigen und vorhergehenden Verses.

39. „Von neuem hat sich das Auge des Glückes der Geistreichen (*erbāb-i dil*) aufgemacht (vgl. dazu *bacht-bidār*, ‚glücklich‘ und *bacht-čufte*, ‚unglücklich‘; Hāfiz-Br. gh 2, 7) und [ihr] Auge wie einen leuchtenden Stern glänzend gemacht.“ — *bacht* und *kevkeb* zusammengehörig!

40. „Oh du Käufer jeglicher a) Tugend, b) Kunst (*hüner*), (indem du die *hüner-verān* willfährig an dich bindest, vgl. unten v. 49)! a) menschenernährende Brust du, b) menschenfreundlicher Vezier du! (*sadr-i ehālī-perver*; Innenreim!); du stellst Entschädigungstage für die vorausgegangene Verlustzeit vor!“

41. „Fastend habe ich dich behufs [jenseitiger] Entlohnung gepriesen, und es a) trieb mich dazu an, b) erleuchtete mich dabei (*ševqlendirdī*) das in meinem Innern lohende Licht des Glaubens.“ — Zu *nūr-i imān* vergleiche man Sābit's *Ramazān-Nā't* 6 r 14:

مشرق ابتد قدوميله شهرى نورالدين * كيم ايلز يا مبارك وكنى تقبيل

„Durch seine Ankunft beehrte die Stadt (*šehr* → = ‚Monat‘!) a) das Licht des Glaubens, b) Nūr-ed-dīn (Nominativ; α der

¹ Zu näherem Verständnis möge OLZ 1928 p. 945 dienen.

aus der Geschichte der Kreuzzüge ruhmvollst bekannte Herrscher von Syrien, β) offizieller Titel des jeweiligen zweiten Anwärters auf das Krimer Chanat: *nūr-ed-dīn*, hier bildlich der Fastenmonat, im unmittelbar voraufgehenden Matla' als *sultān-i savm* dargestellt); wer wird denn nicht seinen gesegneten Steigbügel (i. e. den Neumond) küssen?!“ || Natürlich bedeutet *ēgr* auch materielle Entlohnung seitens des Großveziers. Eben dies soll aber der religiöse Anstrich verdecken: Mehemmed paša zu loben sei eine für das Jenseits verdienstvolle Tat, zumal es im Zustand des Fastens vollführt wird! Welch herrliches Lob muß es denn sein! Welche Entlohnung erwartet da den Lobenden! Beachte: *nūr* = *sevq* (*len-dirmek*). || Gerade umgekehrt Sejjid Vehbī (Hs. M 82 r 14 = Hs. R 60 r 2 v. u.):

هذياندر يلورم غوركه معذورم ليك * قى پاك اورىلدى بنده كى حلى صيام
„Ich weiß, daß (meine *qaside*) ein Unsinn ist; indessen bin ich zu entschuldigen, auf daß du mir verzeihst: Überaus hat mich (wtl. deinen Diener) das vom Fasten herrührende Fieber entkräftet“.

42. „Du zeigst Andächtigkeit und Gottesfurcht, du besitzt allerhand feine Sitten und edle Grundsätze.“ — Durch viermalige Wiederholung erscheint *sende* kräftigst hervorgehoben.

43. „Der Brokat des Veziertums paßt (nicht nur für deinen Körper, sondern) für jede deiner Haarspitzen (*ser-i mü*, met. ‚minimum, hilum‘ Vullers), wie es jedem deiner Finger geziemt, je einen Siegelring der Großvezierschaft zu tragen.“ — Parallelismus.

44. „Auf den altehrwürdigen Posten des Großvezirats zog Ahmed-Chan den Inhaber des richtigen Fells; ist dieser (Ahmed-Chan) denn nicht der Pol der Pole der Heiligkeit,“ welcher als solcher alles wissen muß, folglich auch den Geeignetsten zu dieser Stelle untrüglich auszuwählen versteht? Das Großvezirat wird hier als ein Šejchposten dargestellt.

45. „Wer mag dem erhabenen Platz in der Ratsversammlung (d. h. dem Großvezirat) jenes prächtige Ansehen verliehen haben? Schau die ehrenwerten Vorgänger, schau die [gegenwärtigen] Großen des Dīvāns!': weder früher noch jetzt vermochte es jemand. Ähnlich in der *Qaside* auf 'Alī Husejn paša (18 v 6):

بولى بر خدمتى مخدومه كيم ايتشدر * اشته خدام ايام اشته مخاديم كرام

„Wer mag seinem Herrn (*machdūmuna*) einen derartigen Dienst

erwiesen haben? Hier die Diener der Menschen (*chuddām-i enām*, sc. die Großen des Reiches), hier die ehrenwerten Bedienten (*machādām-i kirām*, sc. die Großherren)!“.

46. „Nehmen wir an, daß sie beide (d. h. die Vorgänger nebst den Zeitgenossen einerseits und Mehemed paša andererseits) Teile eines Kleides sind: jedoch nie kann der Schoß als Saum (iz. tešb.) an den Kragen als den oberen Teil (iz. tešb.) reichen.“ — *dāmān* und *giribān*, wohl auch *tyrāz* und *sadr* antithetisch.

47. „Nehmen wir an, daß sie beide an ein und demselben Geschäfte beteiligt sind: ist es aber einerlei, ob ein Messer oder ein scharfes Schwert schneidet?“ — In *kjārda* steckt sicherlich eine Anspielung auf *kjārd* ‚Dolch‘ → *sikkīn*, *tīgh*.

48. „Politur als solche gibt es wohl in beiden: kann aber¹ der Spiegel einer (wiewohl geglätteten) Eisenfläche Platz machen?“ — *safha* → *mejdan*. || Vgl. W. BACHER, *Sa'dī's Aphorismen und Sinngedichte*, Straßburg 1879, p. 126:

هیچ سیقل نکو نداند کرد * آغزها که بدکهر باشد

„Kein Glätter vermag das Eisen zu veredeln, das ja von der Natur aus schlecht ist.“

49. „Daß du wirklich Käufer von a) Kostbarkeiten, b) Patchouli-Parfüm (*tefārīq*) der Vollkommenheit (iz. tešb.) bist, genügt folgendes jedem wissenden Kenner als restloser Beweis:“

50. „Der Konsul (*seh-bender*) des Königreiches des Wissens (= der gelehrten Dichtkunst: *Nābī*) lud den frischen Haleber Stoff des Sinnes (iz. tešb.) auf und kam nach Stambul.“ — Denn als Baltağy Mehemed paša von der Statthalterschaft von Haleb zum zweiten Male zur höchsten Würde des Reiches berufen worden war (anfangs August 1710), nahm er den damals schon hochbetagten Dichter *Nābī*, der sich seit 1685 eben in Haleb aufhielt und mit jenem in ungemein herzlichen Beziehungen stand, mit sich nach Konstantinopel, um ihn sofort mit einem hohen Amte zu betrauen². *Nābī* führte die quasi-philosophierende Manier des per-

¹ Über den enklitischen Charakter von *ammā*, das in diesem Falle am Ende des in Kontradiktion genommenen Satzes zu stehen hat, vgl. DENY p. 679 s. § 981.

² Vgl. HAMMER *GOD* IV p. 50, GIBB III p. 326, Sālim p. 629; MENZEL *TB* X p. 37 s. Anm. 1, 'Ali Emīrī efendī *OTEM* p. 727 Anm. 1. *Nābī* begrüßt die Ernennung seines erhabenen Gönners mit zwei Qasiden, s. *Divān* p. 52 ss. des Qasidenteiles und p. 26 ss. der Mesnevis (jedoch kein Mesnevi!).

sischen Dichters Sāib in die türkische Poesie ein¹; daher *tāse*, v. 51 *nev* und in folgendem Belege *nev-pejdā!* Der Vergleich *tāse gumāš-i Haleb-i ma'nā* ist nicht zufällig: War ja die Stadt durch ihren Stoffhandel hochberühmt². Deswegen Sābit gh 90 v 19 s.:

اوچور ثابت قنّا منزلن زردوز عرفانه * بر اورنك ايسته نو پيدا قماش پاك نايدين
„Laß den Überbringer des guten Wunsches zum Goldsticker des (poetischen) Wissens (sc. Nābī) fliegen³ [und] verlange ein Muster vom neuerschienenen reinen Stoffe Nābī's.“ Vgl. auch GIBB IV p. 17 Anm. 3; hier sowie im Verse (*Edhem ü Hümā* 135 v 19):

ذائقيم خوش قماش معنادر * خاتمي اكهنده تفادر

„das Siegel (sc. Muttermal) auf dem Nacken seiner (i. e. des Propheten) Person, die ein lieblicher Stoff des (mystischen) Sinnes (iz. tešb.) ist, ist der Echtheitsstempel (dieses Stoffes)“ ergänzt *tamghā* das Bild: Erst auf Grund dieses Kriteriums vergewissert man sich über die Echtheit des Erzeugnisses⁴. || Korrelat sind auch die Begriffe *gumāš* und *šeh-bender*; vgl. Sūnbūl-zāde Vehbī q 91, 6:

لطفك اولازمه خريدار قماش نظم * كوريشور بندر معناده بنچون خيران
„Kauft deine Güte den Stoff meiner Dichtung (iz. tešb.) nicht, so erscheint dies als ein Verlust für mich auf dem Handelsplatze der Gedanken (iz. tešb.)“: *gumāš* → *bender*.

51. „er, der Erfinder eines neuen Stiles und einer neuen Schreibweise, der das Haar der Feder (iz. tešb.) seltener Einfälle (*nādīre*;

¹ s. GIBB III p. 328.

² Vgl. JACOB *TB* V p. 77 s. Anm. 3 und HAMMER *GOD* IV p. 58.

³ Vgl. Sābit gh 103 r 2—4:

بر كبتير اقباله بند ايدوب ثابت * اوچور نظيره كي ست جناب استاده
فريد عصر كه يوقدر فلكنده ثائيسى * دكل مدينه مينو عواي شهباده

„Binde, Sābit, deine Nazīre an die Flügel der Taube des Glückes (iz. tešb.) und laß sie zum hochverehrten Meister fliegen! Er ist der Vortrefflichste des Zeitalters, der nicht nur in der paradiesluftigen Stadt Haleb (*medīne-i šebā*; vgl. HAMMER *GOD* IV p. 58 Z. 10 v. u. und *GOR* III p. 153 Anm. k), sondern in der Welt überhaupt niemand seinesgleichen hat“ (*felek* → *mīnū*). Sābit's Ghazel ist eine Nazīre zu demjenigen Nābī's *reg-i kebūd-nūmd* auf p. 203 der *Ghazeliyyāt* Ausg. Stambul 1292 h.

⁴ Vgl. HAMMER, *Staatsverf.* I p. 237.

iz. bej.) spaltet und Meister der Welt ist". *mū-šikjāf-i qālem-i nādire* läßt auch folgende Interpretation zu: „der Haarspalter, der subtile Denker, der über eine Feder feinsten Gedanken verfügt“. Wie weit jene Haarspalterei in der Fiktion Sābit's gehen mag, lehrt der Vers q 9 v 4:

ایدردی ایسته بر موی فکر باریکی * هزار نیمه وهر نیمه سن ینه تنصیف

„Wollte er, so könnte er ein Haar des subtilen Gedankens in tausend Teile (wtl. ‚Hälften‘; *hezār nime*, evt. Kompos.!) spalten und jeden Teil davon wieder halbieren“.

52. „Wie das Fasten (im Ramazān!) ist es ebenso Pflicht, ihn zu ehren und zu befolgen, denn es kam in ihm a) ein Gast von großem Werte und gesegneter Persönlichkeit (*sāt*); b) ein Zātī¹ von hohem Werte als gesegneter Gast.“

53. „Wolle dem Meister den strikten Befehl zur Kontrollierung der Diebe erteilen, damit sie von den Gedichten der Freunde Abstand nehmen“. — Die Redensart *el kesmek* (→ *qal'ī!*) spielt auf die bekannte Qor'ānvorschrift (5, 42), den Dieben die Hände abzuhaue[n], an; vgl. *Edhem ü Hümā* 141 r 4:

دزد طراه دره یی باسدی * خلقدن سارقک الن کسدى

„(Der Chalife Omar) peitschte (*dirreji basdy*) den Beutelschneider durch [und] hieb dem Diebe die Hand ab (vielleicht nur übertragen und als Ergänzung zum ersten Halbvers zu verstehen: ‚[und] verhinderte [auf diese Weise] den Dieb‘?), damit er an die Menschen nicht mehr heran kann (wtl. weg von den Menschen).“²

54. „Er wird (kann) Dichterlinge von wirklichen Dichtern ausscheiden, sodann (*ghajri*) wird das Basilienkraut(gewürz) von

¹ Über diesen namhaften Dichter des frühsulejmānischen Zeitalters vgl. GIBB III p. 47 ss.

² Vgl. auch meinen *Bāgl* p. 41 ad XXVIII und Fußnoten 3 und 5. Ahmed Gevdet (*Belāghet-i 'osmānīje* p. 178) möchte hinwieder über die literarischen Diebe folgende Strafe verhängen:

سرقت شعر ایدنه قطع زبان لازمدر * بویله در شرع بلاغتده فتاوی سخن

„Demjenigen, der einen literarischen Diebstahl verübt, sollte die Zunge herausgeschnitten werden: so lauten im kanonischen Rechte der Rhetorik (iz. tešb.) die Vota der Worte (iz. tešb.)“. Über den poetischen Diebstahl als Kunststück vgl. RÜCKERT-PERTSCH, *Grammatik* usw. p. 188 ss. und 363 ss.

Brennesselhaaren getrennt.“ — Über den Mangel an wirklichen Dichtern führt auch folgender Vers eines unbekannten Dichters Klage:

ارباب تشاعر چوغالبوب شاعر آزادی * بوق اویله دکل شاعرك آنجق آدی قالدی

„Die Dichterlinge nahmen zu, während der Dichter wenig geworden sind. Nein, dem ist nicht so! Vom Dichter ist uns lediglich der Name übrig geblieben!“

55. „Unter jedem Pflastersteine gibt es jetzt je einen Dichter, dessen Kleidersaum mit Kot vom Mund des Unsinnnes befleckt ist.“ — *dāmen-ālūde* wird hier — darin besteht die *nükte*! — von der gewöhnlichen metaphorischen Bedeutung ‚von nicht makelloser Ehre, unehrlich, etc.‘ (s. VULLERS s. v. *ter-dāmen*) in die ursprüngliche wörtliche zurück übertragen. Der erste Halbvers als Tazmīn in Sūnbūl-zāde Vehbīs *qasīde-i kelāmijje* (q 117, 8):

قالدم طاشلری التیده بر شاعر وار * دیو طاش او میشدی ثابت دانای سخن

„Mit den Worten . . . hatte der Wortkünstler Sābit Kritik geübt“ (*taš vurmaş-idi*² → *qaldırym taşlary*).

56. „Gewogen werden kann der schwerfällige Dichter von genau gemessener (wtl. ‚abgewogener‘) Sprache (*senğīde-bejān* → *tartylyr*), wenn er einen Lastträger von Odun-Iskelesi³ findet, gegen ein [derartiges] leichthirniges Individuum“: — das überladene

1 Mu'allym Nāgī, *Ystylāhāt-i edebijje* p. 212.

2 'Alī Emīrī efendī, dessen *OTEM* p. 722 Anm. 2 ich den Nachweis dieses tazmīn verdanke, liest fälschlich *olmuş-idi*. Gewöhnlich lautet die Phrase *taş atmaq*. Das hier vorliegende *taş vurmaş* finde ich in den Wörterbüchern nirgends verzeichnet, wohl aber *na're, laf vurmaş* = *na're, laf atmaq* (KÉLÉKIAN). Es scheint, daß Sūnbūl-zāde Vehbī dabei einen Nebengedanken verfolgte: Sābit schlug, beklopfte jene Pflastersteine, damit die versteckten, lichtscheuen Dichterlinge aufgedeckt werden. Dafür würde auch der unmittelbar darauffolgende Vers sprechen:

شیدی کورسیدی نعلر چیقیدی او منفذلردن * قالدملرده کزور بر سوری پویای سخن

„Hätte er (sc. Sābit) doch gesehen, was denn alles jetzt aus jenen Löchern herausgekrochen ist! Auf den gepflasterten Straßen spaziert eine Heerde Wortjäger“ ganz unverhohlen, während sie sich früher wenigstens „unter den Pflastersteinen“ versteckt hielten.

3 „eigentlich ‚Holzanlagetreppe‘ im Goldenen Horn auf dem Stambuler Ufer in nächster Nähe der ‚Neuen Brücke‘“ (MENZEL *TB* III p. 7 Anm. 4).

Geschwätz und der zartere Körperbau einerseits gleichen sich mit dem leeren Gehirn und der Vierschrötigkeit andererseits vollkommen aus.

57. „An eine Stelle kommend, wo sich mit Unsinn charlatanisieren läßt, schwingt ein jeder von ihnen in der Hand des Prahlens (iz. tešb.) eine Keule von je 500 Batman.“

58. „Werden am jüngsten Tage die a) schweren b) abgeschmackten (*saqil*) Divāne ihrer Worte gewogen, a) welche Leiden, b) welch' eigentümliche Dinge (*neler*, mit Nachdruck ausgesprochen) wird wohl die Wage ertragen müssen!¹“ — Zu *mizān* (→ *saqil*², *ēckmek* „abwägen“) beim letzten Gericht vgl. Q 101, 6—7.

59. „Aber auch das ist eine deiner Wohltaten gegenüber den wirklichen Meistern des Wortes, daß die Melodielosen (i. e. Dichterlinge; *bī-nevālar*, auch ‚die Armen‘) bald sinkend, bald sich erhebend³ zu deinen Füßen fallen dürfen;“

60. „und auch das ist eine deiner reichlichen Wohltaten gegenüber den Weisen, daß der Unweise in das Gebiet der Kenntnis pfuschen (*ōlčümlemek*) darf.“ — Um so mehr müssen sodann in beiden Fällen die wirklichen Dichter und Gelehrten hervorleuchten.

61. „Ein Wort bleibt noch übrig⁴ wollen wir sagen wie der wortreiche Prediger auf der Kanzel und nachher (für das Wohl Mehemed paša's) ohne Ende (*bī-pājān* → *sonra*) beten.“ — Auf die sich typisch ungebührlich hinschleppenden Predigten münzt Sābit z. B. folgenden Vers (gh 60 v 5):

بو طول وعظه دورمی دماغ اوزاتمه‌لر @ حکایه جره چقر یساع اوزاتمه‌لر

„Kann das Gehirn diese Länge der Predigt ertragen? Möchte

¹ Nahîfî sagt (GIBB VI p. 265, 16): *dest-i ħevrinden neler tekdim fikjâjet olmasun* „was alles habe ich von deiner grausamen Hand auf mich nehmen müssen, darüber mag nicht geklagt werden!“

² Ein antithetisch ausgearbeitetes *saqil*-Tenâsüb bietet Sābit q 9 v 15:

اگر آغریسه هست کرامتایه‌ک @ قیلوردی خصم ثقیل سبکخرد تخفیف

„Würde mich nicht deine kostbare Fürsorge ehren, so möchte mich der lästige alberne Feind geringschätzen“: *ağhyrlamasa, ħirānmâje, saqil* gegen *sebk-ħired, tachfif*.

³ *ūftān (ū) chizān* „falling and rising, as a wounded fugitive may do“ nach REDHOUSE; vgl. insbesondere v. ROSENZWEIG, Joseph und Suleïcha (Wien 1824) p. 53, Z. 2: *فتان خیزان بسوی آن شتایم* „über Hals und Kopf eile ich jenem (Wasser) zu“. VULLERS dagegen „met. tarde, lente incedens“.

man (i. e. der Prediger) sie doch nicht derart ausdehnen! Die Erzählung a) nimmt durch sich selbst (*bī-mesāgh*, wtl. ‚ohne Erlaubnis‘) an Breite zu (vgl. *الكلام يجر الكلام*. — Sūdī, *Gul.-Komm.* p. 2 Z. 9, p. 47 Z. 21; *جر الكلام* Wbb.), b) läuft von selbst auf Schnorrerei hinaus (*ğerre ɛyqar*), man möge sie also nicht noch breittreten!“ — Vielleicht wäre auch nicht unmöglich, *bī-mesāgh* mit *uzatmasalar* zu verbinden?: ‚ohne Erlaubnis möge man sie (sc. jene Erzählung) nicht derart in die Länge ziehen!“ — Vgl. auch den Beleg ad v. 62. || *du'ā*: vv. 67—69!

62. „Das Roß der Gier (iz. tešb.) wollen wir in den Stall der Genußsamkeit (iz. tešb.) führen, sonst, wenn wir die Zügel lockerten, entflieht es in die Gegend der Bettelei (iz. tešb.).“ — *ğerr*, eig. ‚ziehen‘ (→ *çekmek*), bedeutet das Hinausziehen ärmerer, dienstfreier Geistlicher bzw. Theologiekandidaten, in die Provinz, um solchen Dörfern, die der Seelsorge entbehren, namentlich im Ramazānmonat den Koran vorzulesen, Predigten zu halten u. dgl., natürlich gegen Entlohnung¹; vgl. Sābit q 18 v 19:

کرسی، ناطقه ده نقل مناقب ایدمرك * واعط شهر کى جره چیر سوق کلام
Ms. Rsch. چکر st. چیر.

„Auf der Kanzel der Beredsamkeit (iz. tešb.) die rühmlichen Eigenschaften [des Gepriesenen] vorbringend a) geht der Redefuß (*sevq-i kelām*) in die Breite, b) geht . . . auf Bettelei, c) läuft auf Bettelei hinaus (*ğerre ɛyqar*; vgl. den Beleg ad v. 61) wie der Stadtprediger.“ — *ğerr* ‚ziehen‘ antithetisch zu *sevq* ‚treiben‘; *vā'yz*, *kürsî*, *naql-i menāqib* ‚Erzählen von Heiligenlegenden‘². || Das Zitat ist aber auch in einer anderen Hinsicht für uns von Interesse: Es leitet in der 'Alī Hüsejn paša gewidmeten *Sulhijje-Qasīde* einen Vers ein, den einige Hss. (so diejenige, die Mehmed Tevfîq vorlag, oder die in meinem Besitz befindliche in margine) in die

¹ Ein wenig abweichend MENZEL *TB* III p. 8 Anm. 3; J. CHLOROS, *Lex. s. v.*: *ğerre gitmek* μεταβαίνειν εἰς περιουσίαν. [λέγεται ἐπὶ τῶν ἱεροσπουδαστῶν, οἵτινες κατὰ τοὺς μῆνας Ρεδʒέπ, Σαυβάν καὶ Ραμαζάν περιερχόμενοι τῆς πόλεως καὶ τὰ χωρία, συλλέγουσι τρόφιμα καὶ χρήματα].

² Dies muß zu jener Zeit stark in Flor gewesen sein, wenn man bedenkt, daß es sogar eine Verordnung gab, die unter anderem den Predigern auflegte, keine Märchen auf den Kanzeln zu erzählen (GOR VII p. 46).

Ramazānijje nach v. 62 oder v. 67 interpolieren¹, indem sie bloß das Reimwort *in'ām* in *ihsān* umwandeln:

جری سوم قیہمدہ قالہ نامستعل * سودیکم قافیہدر لفظ شریف احسان
„Ich liebe a) langes Herumreden, b) Schnorrerei (*ġerr*) nicht, andererseits aber kann ich's mir nicht versagen, das Wort unverwendet zu lassen, denn der Reim, den ich liebe, ist das edle Wort: Wohltat,“ — das verschwinden müßte, wollte ich nicht betteln, da *in'ām* (rsp. *ihsān*) Ergebnis von *ġerr* ist. *qāfijje* ‚das zu Ende Kommende‘, nämlich Geschenke!

63. „Und sollte es (sc. *esp-i hyrs*) auch a) die Fußfesseln brechen, b) sich über alle Schranken hinwegsetzen (*kjōsteji qyrsa-da*), so ist es dennoch zu entschuldigen, und zwar in folgendem Sinne: kann das Tier in abgenutzten Fußfesseln des (unfruchtbaren) Vertrauens (in die Zukunft) dauernd aushalten?“ — Der Ausdruck *gjōsteji qyrmaq*² kommt bei Sābit häufig vor:

قیروب کوستکی رخش سبر و قرار * فرار ایتدی اعدای ایرکشتهکار

„Das Ross der Geduld und des Standhaltens (iz. *tešb.*) a) brach die Ketten, b) wurde rasend: die in Verwirrung gebrachten Feinde ergriffen die Flucht“ — قرار, فرار: eine Art *ġinās-i chatti* (*Zafer-nāme*, ed. Konstantinopel 1311, p. 51).

قودی میدانه کلہنی شہر * کوستکی قیردی جنکده خنجر

„Der Streitkolben legte den Kopf (*kelleji qodu* = t. *baş qomaq* ‚sich opfern‘) auf den Kampfplatz, das Dolchmesser a) zerriß im Kampfe die Panzermaschen (eig. Ketten), b) haute los“ (*Edhem ü Hümā* 147 r 3).

64. „a) Vom Alter, b) infolge des Alters (*qoğalyqdan*) wurde

¹ Daß das Verhältnis nicht etwa ein umgekehrtes ist, wird auch dadurch erwiesen, daß Sejjid Vehbî, der in einer seiner *Ramazānijje*-Qasiden den fraglichen Vers zitiert, demselben folgende Erklärung voraufgehen läßt (Ms. MENZEL 82 r 10 = RYPKA 60 r 16):

تایتک نسخہ دیوان آچوب فال ایتدم * کلدی سلحیہدہ بو بیت نژاکت فرجام

„Ich schlug eine Kopie von Sābit's Divān auf, um eine Schicksalsprognose anzustellen: es kam folgender feine Vers aus der *Sulhijje* zum Vorschein.“

² *kjōsteji qoparağaq* unter den Sprichwörtern bei Ahmed Vefiq und Tekke-zāde M. Sa'id. In den Wörterbüchern ist die Phrase nicht verzeichnet, wohl aber *zīngiri qoparmaq* „devenir tout à fait fou, enragé“ (KÉLÉKIAN).

des Armen a) Futter- (eig. Gersten-)Trog aufgegessen, b) Gerstengeld aufgezehrt (*silinüb¹ arpalyghy*), so daß im Stalle der Enthaltbarkeit (iz. tešb.) weder Gerste noch Stroh übriggeblieben sind.¹⁴ — In ähnlichen Ausdrücken beklagt sich Sābit im J. 1107 beim Šejch-ül-islām Fejzullāh über seine Notlage (*Edhem ü Hümā* 148 r 14—15)²:

یوڭیکن خانه ده خر وستر * رخش اندیشه آریه لق استر
منعمدر بلندی آریه لنی * اسب طبعك سلتدی آریه لنی

„Obwohl es in [Sābit's] Hause weder einen Esel noch ein Maultier gibt, verlangt doch das Roß des Nachsinnens (iz. tešb.) a) einen Gerstentrog, b) eine Nebenpfründe (*arpalyq*). Seine (i. e. Sābits bisherige) Nebenpfründe ist, wie in Erfahrung gebracht worden ist, zerstört: Der Futtertrog des Pferdes [seines] Gemüts (iz. tešb.) erscheint blankgeputzt“.

65. (Der tåg-Vers:) „Es sind jetzt, Sābit, die gesegneten Ramazāntage, klage und seufze also nicht wie ein hungriger Kläger.“ — *Ramazān* → *ağ*!

66. „Nach dem Fasten der Armut (iz. tešb.) folgt das Bajramfest des Reichtums (iz. tešb.); ist da nicht die Möglichkeit für das pflichtgemäße Almosen (*fytra*) des Wohlwollens (seitens Mehemed Pašas; iz. tešb.) vorhanden?“ — Zur *sadaqa-i fitr* ist jeder Muslim durch das kanonische Gesetz verpflichtet. Sie muß am 1. ševvāl (*id-i fitr*) geleistet werden³. Zum ersten Halbverse vergleiche man v. 15 r 17—18 aus Sābit's *İdijje* zu Ehren des rumelischen Heeresrichters Mehemed efendi:

عید سروره رغبت ایدن صوم غم طویر * ثابت همیشه روزه اولور یشوای عید
„Wer den Festtag der Freude (iz. tešb.) herbeiwünscht, hat [zuvor] das Fasten des Kammers (iz. tešb.) zu halten; immer geht die-

¹ Voller *silüb süpürmek*, vgl. Sābit gh 80 v 11—12:

ثابت کهن حصیر فراق اوزره قالدی دل * سیلدی سپوردی خانه انیدی سیل عشق
„Das Herz blieb nunmehr, Sābit, auf der alten (abgewetzten, ungenügenden) Matte der Trennung (iz. tešb.) liegen; derart hat der Wildstrom der Liebe (iz. tešb.) das Haus der Hoffnung (iz. tešb.) gesäubert“. — *sildi, sil; süpürdü, hasır süpürgeşi* „Besen“.

² Vgl. meinen *Sābit* p. 73.

³ Vgl. D'ORSSON II p. 423 ss.

Fastenzeit dem Bajram voraus¹. || Nun folgt das du'ā, rsp. edā-
uš-šart fi-d-du'ā:

67. „So wie jedes Jahr der Fastenmonat mit Prunk kommt und jedes Eck der Welt a) zum Lampenfeste b) zu einem Ćyrāghān [-bagħčesi] (ĉyrāghān)² des Paradieses macht,“ (*sene* → *šehr*!).

68. „mögen stets die Tage des gnädigen Großveziers lauter Bajrams und seine Nächte lauter Qadr-Nächte von Ramazān sein!“ Denselben ramazānmäßigen Wunsch bringt auch Nedīm im letzten Vers seiner *Ramazānīje* vor (ed. cit. p. 38, 3):

کچه کوندوز کچه آسایش ايله اوقاتک * هر شبک قدر سنک هر کونک اولسون بىرام
„Nacht und Tag mögen deine Zeiten in Ruhe dahinfließen (*gele-geḡe*!); jede deiner Nächte sei je eine Qadr-Nacht und jeder deiner Tage je ein Bajram!“ (leff ü nešr: *geḡe gūndūz* ~ *her šebīn, her gūnūn*).

Ebenso Vāsyf-i Enderūnī (ed. Bul. p. 26, 8—9 = ed. Stam-
bul p. 239, 7—8):

نخت و اقبال ايله تختنده مقیم اولدقجه * هر شی لیلۀ قدر اوله نهارى بىرام
„Solange er in Glück und Wohlergehen thronen wird, möge jede seiner Nächte eine Qadr-Nacht und jeder seiner Tage ein Bajram sein!“ (leff ü nešr).

69. „Er möge an jedem kleinen und großen Bajram (*fytr*, *azhā* elliptisch, da vor beiden je ein 'īd ausgelassen) sich wohlfühlen und seine Feinde, falls er überhaupt solche hat, mögen a) seinem mutigen Kopfe, b) ihm, dem Helden (*qoç başyna*) zum Opfer fallen!“, wie man ja am 'īd-i *azhā*, dem sog. *qurbān bajramy*, Schafe (→ *qoç* „Widder“) opfert. Ähnlich im *Zafer-nāme* p. 42:

دیدى قوچ يکتر که آنادان طوغر * بو دنيابه قربان ایچون کندیلر
„Er sagte: „Alle mutigen Helden (*qoç jigitle*), die von der Mutter

¹ Natürlich ist dies nichts anderes als ein speziell eingekleidetes Motiv des
عَدَّ الشَّهْرَ بعد العرس إيرا، فرج بعد الشَّهْرَ usf. Vgl. auch *Osman. Sprichwörter*, Wien
1865, No. 380; GIBB VI p. 225 Z. 10 (Nābī).

² Vgl. Ahmed Refiq, *Lāle devri* p. 53 s.; *Nedīm divāny* ed. cit. p. 280 s.;
Ćyrāghānīje-Qasiden in Sejjid Vehbī's *Divān* M 46 r—47 r = R 29 r—v
(Reim: -ānynda), M 58 v—59 v = R 47 r—v (Redif: *bu geḡe*).

³ So richtig Hss. R, Mxt u. AF; der Druck liest fälschlich ک هب طوغدیلر
(kein Reim!).

geboren werden, sind auf diese Welt gekommen, um geopfert (*qurbân*) zu werden“, paraphrasierend das Sprichwort *qođ jigît qurbân ičîn dir*¹. Oder im *Berber-nâme* v. 49 (= 173 v 9):

کنته عشقه درمان ایله * قوج باشکچون بی قربان ایله

„Heile ihn, den die Liebe zu dir umgebracht hat, und mach mich um deines mutigen Hauptes willen zum Opfer (*qurbân* → *qođ*)!“, so sehr bitte ich dich, du mögest ihn heilen.

Andrerseits: *’id* → *qurbân*, *Sünbül-zâde Vehbî* q 92, 9 v. u.:

ایلمش بومه مواعیدنی وابسته عید * شوق انجائنه اولسه نوله جانم قربان

„[Der Geliebte] hat die Versprechungen (*mevâ’id*, *’id*!), er werde mich küssen, mit dem Bajramtage in Zusammenhang gebracht; was Wunder, würde sich meine Seele für die Erfüllung des heißen Wunsches opfern!“, damit man sogleich ein *qurbân bajramy* feiere².

¹ M. Sa’id op. c. 253. Vgl. auch ibd. p. 47: *anadan doghmaq ölmek ičîn-dir*.

² Zu p. 459 Fußnote verzeichne ich nachträglich: E. BORELL, *Contribution à la bibliographie de la musique turque au XX^e siècle* / *Revue des études islamiques* /, R. LACHMANN, *Musik des Orients*, Breslau 1929, BARON RODOLPHE D’ERLANGER, *La musique arabe* / Paris, im Erscheinen begriffen /, MAHMUD RAGHIE, *Die türkische Musik*, deutsch von Dr. Herbert W. Duda / *Türkische Post* III. Nr. 199, 200, 213, 234 /.

DREI DEM 'AMR B. MA'DĪKARIB ZUGESCHRIEBENE VERSE ÜBER FAHD AL-HIMYARĪ.

VON

A. FISCHER (Leipzig).

LEVI DELLA VIDA und MICHELANGELO GUIDI haben sich *RSO* X, 407 ff. bezw. XI, 108f. (s. auch CONTI ROSSINI ibid. IX, 379 und IGNAZIO GUIDI ibid. X, 283) mit drei an verschiedenen Stellen überlieferten angeblichen Versen des 'Amr b. Ma'dīkarib beschäftigt, die in den *Amālī* des al-Qālī, *Dail* 102, der einzigen z. Z. bekannten Stelle, wo sie alle drei überliefert sind, und zwar am Schluß einer längeren *Qaṣīda* des genannten Dichters im *fahṛ*-Stil, folgendermaßen lauten:

لَا عَتَبْتُ عَلَى الْيَوْمِ أَرْوَى * لَا تَيْهَا كَمَا زَعَمْتَ بِفَهْدٍ
وَحَمِيرٌ دُونَهُ قَوْمٌ عُدَاةٌ * يَكْزِلُ مَسِيلَةَ وَبَكْلٍ تَجْدٍ
فَمَا الْأَحْلَافُ تَابِعَتِي إِلَيْهِ * وَلَا وَابِيكَ لَا آتِيهِ وَحْدِي

deren erster aber für لَا تَيْهَا in Cod. Ambros. C 29 (Naṣwān's Kommentar zur *Qaṣīda ḥimyarīya*), fol. 174r die Lesart لَا تَيْهَا aufweist, in Cod. ar. Escur. 1698 (Ibn al-Kalbī's *Ḡamhara fi-n-nasab*), fol. 183 v die Lesart لَا تَيْهَا und in Ibn Ḥaḡar's *Iṣāba*, ed. Calcutta III, 127, sub فَهْدُ الْحَمِيرِ (an einer Stelle, die der Verfasser nach seiner eigenen Angabe dem Ibn al-Kalbī entlehnt hat) die Lesart لَا تَيْهَا¹, während der dritte in der *Iṣāba*, a. a. O., مَا يَنْتَبِئُ statt مَا يَنْتَبِئُ zeigt.

LEVI DELLA VIDA's großer Gelehrsamkeit verdanken wir die Belege zu den drei Versen, Cod. Ambros. C 29 ausgenommen.

¹ Wozu aber in einer Fußnote als Variante gleichfalls لَا تَيْهَا angeführt wird.

Seine Deutung derselben hat er aber offenbar selbst preisgegeben. Hat aber MICHELANGELO GUIDI sie meistern können?

Er erklärt am Schluß seines kleinen Aufsatzes:

„Ecco dunque come tradurrei:

«Mia moglie mi ha oggi rimproverato, affinché io le porti Fahd (لَا تَيْهَا... بفهد), come essa [follemente] vorrebbe; ma fra me e lui vi sono tutti gli Himyariti, popolo nemico, [appostati] in ogni passo ed in ogni altura. Gli Alleati [sebbene così valorosi] non mi vogliono seguire contro di lui [per timore]; e solo, per tuo padre, non ci vado davvero!».

..... Nè può negarsi che, ad un orecchio esercitato nella poesia degli Arabi, i tre versi così bruscamente introdotti dalle parole *الا عتبت على اليوم اروي* possan fare l'impressione di una aggiunta posteriore".

Er wird mit seiner Annahme Recht haben, daß die drei merkwürdigen Verse eine Fälschung, ein jüngerer Zusatz zu der bei al-Qālī voraufgehenden Qasīde sind. Auch seiner Übersetzung von VV. 2 und 3 wird man zustimmen müssen. Nur möchte ich *لا آتية* in V. 3 lieber auffassen als „ich werde ihn nicht angreifen". (Zu *أَتَى* c. a. p. „jemand angreifen, bekämpfen, überfallen" u. ä. vgl. Ibn Hišām, *Sīra*, ٥٦., 13; Baid. I, ١٧٢, 24, zu *Sūra* III, 117; Yāqūt, *Mu'ğam*, III, ١٦, 7; auch Lane, *Lex.*, Dozy, *Suppl.* und *Gloss. Tab.* s. v., Balādurī ١٨٧, 14, Maqqarī, *Anal.*, II, ٨٤, 5 v. u. und *Kalīla*, ed. de Sacy, ٩٩, 2.)¹ Dagegen halte ich seine Erklärung von V. 1 nicht für einwandfrei. Das „damit....“ nach „Meine Frau hat mir heute Vorwürfe gemacht“ scheint mir außerordentlich hart, denn man macht jemandem Vorwürfe, weil er etwas getan oder unterlassen hat, aber nicht, damit er etwas

¹ Der von Ibn Ḥağar's *Isāba* in V. 3 gebotenen Lesart *ما يعنى* könnte die Form *مانعنى* zu Grunde liegen. *فما الأحاط مائتى اليه* könnte man übersetzen „und die Verbündeten verteidigen mich nicht gegen ihn“, wenn man annehmen dürfte, daß *اليه* hier gleichwertig mit *عليه* ist. (Zu *مَنَعَ* c. a. et *على* „etwas verteidigen gegen, schützen vor“ vgl. z. B. Yāqūt, *Mu'ğam*, IV, ٨١, 20.) Da diese Annahme aber nicht unbedenklich wäre, so wird man doch vorziehen in einem solchen *مانعنى* keine beachtenswerte Variante, sondern nur eine Verlesung von *تابعنى* zu sehen.

tue. Ferner heißt زعم nicht „(törichterweise) wollen, wünschen“, sondern „meinen, sagen, äußern, erzählen, behaupten, fälschlich behaupten, vorgeben“ u. ä. Und drittens würde, wäre das so einfache لايتها die richtige Lesart, kaum zu verstehen sein, wie sich daraus die Varianten لايتها und vor allem لامنها und لايتها (beide mit einem *m*!) entwickeln konnten.

Ich habe gleich nach der Veröffentlichung des Aufsatzes von LEVI DELLA VIDA zu der Annahme geneigt, daß für das strittige Wort in V. 1 لايتها zu setzen sei (aus dem die Lesarten لايتها, لايتها, لايتها und لامنها sämtlich verhältnismäßig leicht entstehen konnten), und daß folglich der Sinn der Verse sein dürfte: „Arwā [offenbar die Frau des Dichters¹] machte mir heute Vorwürfe, weil sie, wie sie behauptete, durch Fahd zur Witwe werden würde. (Aber sie braucht sich nicht zu sorgen, denn Fahd ist viel zu mächtig und ich bin viel zu schwach, als daß ich daran denken könnte ihn zu bekämpfen.)“ Ich bekenne mich — mit allem Vorbehalt, der derartigen unsicher überlieferten Versen gegenüber angezeigt ist — auch heute noch zu dieser Annahme.

Zu den von LEVI DELLA VIDA a. a. O. 408, Anm. 2 zusammengestellten reichen Zitaten zu unsrer Qaṣīde kann ich noch folgende nachtragen: V. 5 *T'A* V, ٢٧, 3, — VV. 13. 14 Ibn as-Sikkīt, *Iṣṣlah al-mantiq*, Cod. Lugd., fol. 158 r, *L'A* XVIII, ٢٢٦, — V. 24 *T'A* II, ٥١١, unt., — V. 32 Bakrī, *Muḡam*, ٥٥٤, pu. ff., *L'A* IV, ٤١٧, 5, *T'A* II, ٤٦١, 2, ٥٠٤, 13 v. u. Auf Varianten und Fehler, die sich in diesen Zitaten finden, lasse ich mich hier natürlich nicht ein.

¹ Cod. ar. Eскур. 1698 und Cod. Ambros. C 29 haben عريسي statt آروى.

NACHTRAG ZU ISLAMICA III, S. 165—186.

VON

R. VASMER (Leningrad).

Prof. W. MINORSKI-Paris hat die Freundlichkeit gehabt, mich auf den Aufsatz des SAJJID AḤMED KISRAWĪ TABRĪZĪ *Ḥandānha-i Padšahī* (*Taqaddum* 1346, Ġumāda II, ١٣٥—١٣٦) aufmerksam zu machen, in welchem dieselbe Frage behandelt wird, die ich auf den ersten Seiten meines Aufsatzes *Zur Chronologie der Ġastāniden und Sallārīden* zu lösen unternommen habe, und mir liebenswürdigerweise das entsprechende Heft des *Taqaddum* zugeschickt. Da ich annehme, daß diese Zeitschrift, die in Teherān erscheint, nicht jedermann in Europa zugänglich ist, der Artikel von KISRAWĪ aber einige sehr wichtige Bemerkungen enthält, möchte ich mir erlauben, das Wichtigste daraus hier nochmals vorzubringen und dazu Stellung zu nehmen.

Im Allgemeinen kommt der Verfasser der Arbeit zu den gleichen Resultaten wie ich, nur in einem wichtigen Punkte weicht er von mir ab. In der zweiten Hälfte des III. Jahrhunderts der *Higra* hat, seiner Meinung nach, nicht Wahsūdān ibn Ġastān, sondern Ġastān ibn Wahsūdān regiert. Wenn dieser Fürst von Ṭabarī mehrfach Ibn Ġastān genannt wird, so ist hier unter Ġastān der Ahnherr des Geschlechtes, nicht der Vater des damals regierenden Fürsten zu verstehen. Daß unter Ibn Ġastān bei Ṭabarī eben Ġastān ibn Wahsūdān zu verstehen ist, geht erstens aus den Parallelstellen bei Zāhīr ad-Dīn hervor, dann aber auch daraus, daß Ibn al-Aṭīr an zwei Stellen das bei Ṭabarī vor dem Namen stehende *Ibn* fortläßt und den betreffenden Fürsten Ġastān Šāhib ad-Dailem (VII 119) und Ġastān ad-Dailemī (VII 365) nennt.

Zur weiteren Bekräftigung seiner Ansicht führt KISRAWĪ ein wichtiges Zeugnis an, den Brief Šāhib ibn 'Abbāds, des Wezīrs des

Būjiden Fahr ad-Daula, der bei Jāqūt III 149 abgedruckt ist. In WÜSTENFELD's Ausgabe lautet die Stelle so:

ثم ست بهم (بني ككر) هباتهم الى مواسلة حنات وعيذان ملك الديلم وقد ملك
اربعين سنة.

BARBIER DE MEYNARD, *Dictionnaire géographique*, 320, übersetzt die Stelle folgendermaßen: „Leur ambition les porta ensuite à joindre à cette importante acquisition les états de Wehçoudân qui régnait depuis quarante ans dans le Deilem,“ und weiter: „Ce roi voyant que Semirân était la soeur de la forteresse d'Alamout (أخت قلعة آلوت), consentit à cette annexion, et il conclut une alliance avec eux.“ KISRAWĪ setzt an Stelle von حنات den Namen جتان und erhält einen viel besser passenden und logischeren Sinn: Die Banū Kenker schlossen ein Bündnis mit Ġastān ibn Wahsūdān, und dieser ging gern darauf ein, da er sah, wie stark die Festung Samirān war. Mit diesem Ġastān, welcher 40 Jahre regiert hat, ist augenscheinlich eben der Ġastān ibn Wahsūdān gemeint, dessen Regierung Zahir ad-Dīn zufolge fast die ganze zweite Hälfte des III. Jahrh. gedauert hat. Die Banū Kenker, die Samirān besetzt hielten und mit Ġastān ein Bündnis schlossen, sind nach KISRAWĪ mit den Musāfiriden identisch. Diese besaßen ja auch Samirān, und es ist bekannt, daß Muhammed ibn Musāfir Ġastāns Tochter zur Frau hatte. Demgemäß nennt KISRAWĪ die Musāfiriden nicht anders als Kengerijān, d. h. Kengeriden.

Wir haben also ein direktes Zeugnis, daß Ġastān ibn Wahsūdān, und niemand anderes, 40 Jahre lang regiert hat. Dasselbe folgt aus den Angaben bei Zahir ad-Dīn, 292; 296; 304. Dagegen steht aber Ṭabarī's Zeugnis, welcher sub anno 259 den Fürsten von Dailem Wahsūdān ibn Ġastān nennt (Ṭab. III 1880). An allen anderen Stellen nennt Ṭabarī ihn Ibn Ġastān (Ṭab. III 1686; 2216), während Ibn al-Aṭīr ihn zweimal Ibn Ġastān (VII 361; VIII 61), zweimal Ġastān (VII 119; 365) und einmal, wie Ṭabarī, Wahsūdān ibn Ġastān (VII 183) nennt. Während also Ṭabarī vollständig folgerichtig ist, finden sich bei Ibn al-Aṭīr Widersprüche. Da Ṭabarī von allen in Frage kommenden Historikern und Gewährsmännern den Ereignissen am nächsten stand, ist meiner Meinung nach nicht einzusehen, warum er sich in dem Namen geirrt haben sollte und nicht der Šāhib ibn 'Abbād und die Spezialhistoriker von Ṭabaristān, zumal da die innere Wahrscheinlichkeit, wie ich in meinem

Aufsatz gezeigt zu haben glaube, dafür spricht, daß Ṭabarīs Angabe richtig ist.

Der Hinweis auf Miskawaihi auf S. 166 meines Aufsatzes ist dagegen falsch. An der zitierten Stelle (DE GOEJE ET JONG, *Frag-menta* II 572) läßt Miskawaihi den Wahsūdān ibn Ġastān nicht im Jahre 252, sondern schon 250 dem Ḥasan ibn Zaid huldigen, und dasselbe Datum steht bei Ṭabarī III 1528.

Nun findet sich aber bei Ṭahīr ad-Dīn nichts von einer Huldigung des nach seiner Angabe im Jahre 252 gestorbenen Königs von Dailem. Ṭahīr ad-Dīn, 292, sagt nur, daß Wahsūdān, als er im Jahre 252 starb, einen Sohn namens Ġastān hinterließ, der mit dem *Dā'i* im Bunde war (در یمت بود), ihm also schon gehuldigt hatte, offenbar noch zu Lebzeiten seines Vaters. Es scheint mir demnach möglich zu sein, daß der von Ṭabarī erwähnte Wahsūdān der im Jahre 250 dem Ḥasan ibn Zaid huldigte, damals noch nicht der eigentliche Herrscher von Dailem war und daß Ṭabarīs Angabe, daß der Fürst von Dailem, welcher in den Jahren 252 bis ca. 300 herrschte, schon im Jahre 250 dem 'Aliden gehuldigt hatte, dem Berichte Ṭahīr ad-Dīns von einem Regierungswechsel im Jahre 252 nicht unbedingt zu widersprechen braucht. Zugunsten der Angaben Ṭabarīs spricht, daß im *Ta'riḫ-i Šāliḫī* von Ġastān ibn Wahsūdān nur gesagt wird, daß er gegen den Nāṣir Kebīr Uṭrūš kämpfte, nicht aber, daß er Zeitgenosse des Ḥasan ibn Zaid und des Muhammed ibn Zaid (starb 287) war. Nimmt man also mit Ṭabarī eine lange Regierungszeit für Wahsūdān und eine kurze für Ġastān an, dann muß der Thronwechsel zwischen 290 und 301 stattgefunden haben, denn daß Ġastān gegen den Uṭrūš kämpfte, wird durch das von Ṭahīr ad-Dīn, 304, zitierte Gedicht des Uṭrūš ganz außer Frage gestellt. Ṭabarī spricht über diese Kämpfe überhaupt nicht. Ibn al-Aṭīr VIII 61 nennt Uṭrūš's Gegner, welcher zwischen 287 und 301 gegen ihn kämpfte, Ibn Ġastān. Da er sich aber an dieser Stelle sehr kurz faßt, glaube ich, daß ihr keine besondere Beweiskraft beigelegt werden darf, zumal, wie oben angegeben, unter Ibn Ġastān jeder beliebige Ġastānide verstanden werden kann. Setzt man aber den Thronwechsel um das Jahr ± 292 an, dann ergibt sich eine Regierung von 252 bis ca. 292, also von 40 Jahren, wie sie Šāḫib ibn 'Abbād erwähnt, allerdings würden diese 40 Jahre die Regierung Wahsūdāns und nicht diejenige Ġastāns ausmachen.

Natürlich will ich nicht behaupten, daß ich eine lange Re-

gierungszeit Wahsūdāns für bewiesen halte, die Nachrichten darüber widersprechen sich so sehr, daß eine Entscheidung ziemlich schwer fällt, und die Frage fürs erste offen bleiben muß. Da aber KISRAWĪ ein neues Zeugnis vorgebracht hat, das gegen meine unter allem Vorbehalt geäußerte Annahme spricht, hielt ich es für angebracht, auf diese Frage nochmals zurückzukommen, damit ein zukünftiger Bearbeiter womöglich das ganze Material an einem Orte beisammen hat.

Was KISRAWĪ's Identifizierung der Banū Kenker mit den Musāfiriden anbelangt, so vermag ich fürs erste nichts darüber zu sagen. Weder SAUVAIRE noch HUART sind auf diesen Gedanken verfallen und in den mir vorliegenden muhammedanischen Quellen habe ich, außer bei Jāqūt, den Namen Banū Kenker auch nirgends gefunden. Vielleicht äußert sich KISRAWĪ in seinem in Aussicht gestellten Aufsatz über die Kengerijān ausführlicher darüber. Meine Vermutung (S. 178—179) inbetreff des Ḥusrah Šāh ibn Mānādīr, welcher in den Jahren 361 und 363 in Rūdbār Münzen prägte, wäre dann natürlich fallen zu lassen.

ERWIDERUNG AUF DEN BRIEF „PRO SALEMANN“ DES HERRN IVANOW.

IN VOL. III, S. 271 f. DIESER ZEITSCHRIFT

VON

KARL HADANK (Berlin-Friedrichshagen).

Herr IVANOW bestreitet jede Verantwortlichkeit C. SALEMANNS für die Zurückhaltung bestimmter noch nicht veröffentlichter Bücher verstorbener Iranisten. Die Schuld an dieser Politik, die er nicht leugnet, sondern verdienstermaßen als „eine gewiß ganz üble“ bezeichnet, schiebt er auf einen allgemeinen Brauch der Petersburger Akademie „vor etwa 60—70 Jahren“¹. Es ist Herrn IVANOW entgangen, daß er damit SALEMANN nicht entlastet; er bleibt in verschleierte Form belastet, Menschen sind es, die Bräuche schaffen und wieder abschaffen können. Gerade bei einer so kleinen Körperschaft, wie der Akademie der Wissenschaften, kann sich niemand hinter einem abstrakten Prinzip verstecken, am wenigsten SALEMANN; denn als Fachvertreter der Iranistik wäre er vor anderen dazu berufen gewesen, die Pflichten der Akademie gegen verstorbene Iranisten und gegen die Wissenschaft — beides fiel hier zusammen — zu erkennen.

Herr IVANOW rühmt SALEMANN als „a rare example of scholarly altruism“ und begründet dieses Lob mit dessen Verhalten zu

1 Wie Herr IVANOW zu der Zahl 60—70 Jahre (vom Januar 1928 an rückwärts gerechnet) kommt, ist mir nicht klar; sie ist nicht einmal von seinem Standpunkt aus richtig. BERNHARD DORN, von dem er auch spricht, starb erst 1881; das sind 40—50 Jahre. Noch nach B. DORNS Tode wurden die meisten Exemplare der noch nicht veröffentlichten Teile seiner *Beiträge zur Kenntnis der iranischen Sprachen* in der russischen Akademie vernichtet; vgl. W. GEIGER im *Grundriß der Iranischen Philologie* Bd. I, 2 (1899), S. 345, Anm. 1. Diese eine Stelle bedauere ich in den *Kurdisch-Persischen Forschungen* Abt. III Bd. I (1926), S. XXVII oben, mißverstanden zu haben. Nicht SALEMANN hat die betreffenden Bücher DORNS vernichtet. Meine irrige Auslegung bitte ich als ungütig anzusehen.

seinen Schülern. Auch diese Ausführungen muß ich als einen Ablenkungsversuch ansehen. Nicht die persönliche Gefälligkeit SALEMANN's — sie habe ich nirgends bestritten — steht hier in Frage; das hieße die Erörterung auf ein anderes Gebiet schieben, sondern erstens die Veröffentlichung ihm anvertrauter fremder Manuskripte, wenn nicht gar die Vollendung begonnener Drucke, für die SALEMANN unmittelbar verantwortlich ist — zweitens die Gelegenheit, die ihm geboten war, durch seine Anträge in der Akademie eine Wiederaufnahme älterer Veröffentlichungen in die Wege zu leiten — also eine mittelbare Verantwortlichkeit.

S. OLDENBURG und J. ORBELI schreiben im letzten Abschnitt ihrer russischen Vorrede (S. II) zu HUGO MAKAS, *Kurdische Texte* (1897—1918—1924): „Der Tod des Akademikers K. G. SALEMANN¹ hinterließ die Anfänge der unter seiner unmittelbaren Bewachung² [stehenden] Arbeit zur iranischen Philologie. Die große Bedeutung der gesammelten und teilweise schon vorbereiteten Materialien regte die Abteilung der historischen Wissenschaften und der Philologie an, die von ihrem Mitgliede begonnenen Ausgaben fortzusetzen“. Als solche unvollendeten Ausgaben SALEMANN's werden im folgenden die *Kurdischen Texte* von HUGO MAKAS und die *Materialien* von P. LERCH genannt. (Mit letzteren ist die III. Abt. der *Forschungen über die Kurden* gemeint, deren I. und II. Abt. bereits 1857 und 1858 veröffentlicht waren.) Aus diesen Stellen geht hervor, daß SALEMANN die Überwachung des Druckes und die Herausgabe von Schriften eines jüngeren und eines älteren Iranisten übernommen hatte. Während seiner Jahrzehnte dauernden Mitgliedschaft³ in der Akademie hat SALEMANN die genannten Werke nicht zu Ende geführt, obgleich er die Macht dazu hatte. Das nenne ich „Werke zurückhalten“. Ich bin nicht der einzige, der den Ausdruck in diesem Sinne gebraucht. S. OLDENBURG und J. ORBELI fahren an der angeführten Stelle fort: „Vor allem war es nötig, das schon Gedruckte ans Licht zu lassen, und hierauf begonnenen Druck zu Ende zu drucken. Auf solche Weise werden zur gegenwärtigen Zeit unter näherer Mitwirkung von J. A. ORBELI die *Kurdischen Texte* des HUGO MAKAS herausgegeben. Es erschien erwünscht,

1 Er starb im Jahre 1916.

2 Von mir gesperrt.

3 Im Laufe dieser Zeit veröffentlichte er einige eigene Schriften.

längst vorbereitete Materialien nicht zurückzuhalten [russisch: *zaderživat*] . . .“ Also erst J. ORBELI hat die *Kurdischen Texte* von MAKAS 1924 herausgegeben, über deren Manuskript (Texte, Übersetzung, Anmerkungen und Glossar) SALEMANN der Akademie schon am 22. Januar 1897 Bericht erstattete¹, deren Drucklegung er empfahl und übertragen erhielt. Dieses sein älteres Buch wird von MAKAS im Jahre 1900 als „unter der Presse“ befindlich in seinen jüngeren *Kurdischen Studien* (Heidelberg 1900), S. 4, erwähnt. Noch im Jahre 1914 gab SALEMANN einige Hinweise, die ORBELI bei seiner Ausgabe der *Kurdischen Texte* von MAKAS in Betracht zog (s. den Schlußsatz der angeführten Vorrede). Das Verfahren SALEMANN's läßt sich kurz so kennzeichnen: verheißungsvoller Anfang, nachher Versagen.

An den besprochenen Angaben des ständigen Sekretärs der Akademie, S. OLDENBURG, über das Schicksal der III. Abt. der *Forschungen über die Kurden* P. LERCH's scheitern folgende Sätze des Herrn IVANOW: „The accusation in the suppression of the last part of LERCH's work by C. SALEMANN is really absurd . . . The discontinuation of LERCH's work had been decided upon many years before C. SALEMANN was elected as Member of the Academy. The same happened, to some degree, with DORN's materials“. Gerade LERCH's Buch war der Aufsicht und Ausgabe SALEMANNs unterstellt; und Herr IVANOW mag bei S. OLDENBURG und J. ORBELI über den Plan nachlesen, der erst durch diese beiden Herren beiseite gelegt wurde, LERCH's III. Abt. mit den *Kurdischen Texten* von H. MAKAS im selben Buch zu veröffentlichen. Damit ist zugleich ein Beispiel gegeben, daß ältere Akademie-Entscheidungen nicht unumstößlich waren, wie Herr IVANOW voraussetzt. Ebenso gut hätte schon SALEMANN die Aufhebung früherer Entscheidungen anregen und dann entgegengesetzte Beschlüsse veranlassen können, während seiner langen Zugehörigkeit zur Akademie. Er hat es nicht getan; und so blieben denn außer B. DORNs obengenannten *Beiträgen* auch die Materialien des Konsuls A. ŽABA ungenutzt liegen. Wohl aber hat dann S. OLDENBURG ernstliche Schritt zur Herausgabe jener älteren Werke unternommen. Das Verhalten S. OLDENBURG's, grundsätzlich von demjenigen SALEMANN's verschieden, ist

¹ Dieser Bericht SALEMANNs ist S. 16. der *Kurdischen Texte* von MAKAS abgedruckt und geht der Vorrede von S. OLDENBURG und J. ORBELI voraus.

umso mehr anzuerkennen, als die allgemeinen Verhältnisse inzwischen ungünstiger geworden waren — wie er selbst bemerkt: „Sogar in unseren schwierigen Tagen“ (daže w naši trudnye dni: Z. 7 v. u. seiner Vorrede zu ŽUKOVSKIJ's *Materialy* II, 1, 1922).

Nach den erörterten Beispielen der Handlungsweise SALEMANN's lag die Vermutung wirklich nicht fern, daß er an der Verzögerung der Herausgabe des II. und III. Bandes der *Materialy* ŽUKOVSKIJ's beteiligt sei. Ich habe nicht in Abrede gestellt, daß SALEMANN im Anfang „the moving spirit“ der *Materialy* (Bd. I) gewesen sei; die betreffende Erinnerung des Herrn IVANOW ist wieder überflüssig; den Beschluß zur Herausgabe der 1. Lieferung des II. und III. Bandes dieses Werkes faßte die russische Akademie erst nach SALEMANN'S Tode. Nachdem ŽUKOVSKIJ († im Januar 1918) in seinem russisch geschriebenen Vorwort zur 1. Lieferung des II. Bandes von dem I. im Jahre 1888 durch die russische Akademie herausgegebenen Bande der *Materialy* gesprochen hat, fährt er fort: „Der langsame, von mir unabhängige Druck der folgenden Teile¹ und der mir zugewiesene Auftrag der Archäologischen Kommission² lenkten mich nach der Seite anderer Arbeiten und Ausgaben ab, und die von mir übernommenen verschiedenen Verwaltungspflichten gegen die Fakultät der östlichen Sprachen beim Ministerium der Auswärtigen Angelegenheiten hemmten für lange Jahre die Vollendung und den Druck vieler meiner wissenschaftlichen Arbeiten“. Man kann ŽUKOVSKIJ den Vorwurf nicht ganz ersparen, daß er sich auf andere Arbeitsgebiete abdrängen ließ. Diesen seinen Schuldanteil hat er auch zugegeben. Man versetze sich aber in die Lage eines Verfassers, der kein Autorenrecht hat, sondern warten muß, bis die Akademie den Druck fortsetzt. Es ist dabei nicht zu vergessen, daß ein Abhängigkeitsverhältnis ŽUKOVSKIJ's von SALEMANN und der Akademie bestand, so daß er bei seinen Äußerungen Zurückhaltung üben mußte. Auch darum ist beim Abwägen der Nachdruck auf die Verantwortung der übergeordneten Instanz, d. h. besonders SALEMANN's, zu legen.

Herr IVANOW ist mit der Verurteilung ŽUKOVSKIJ's schnell fertig: „The latter, however, had a peculiar love for procrastination“.

¹ Von mir gesperrt. Herr IVANOW nimmt auf diesen Satz keine Rücksicht.

² Er meint seine Untersuchungen und sein Buch über *Die Trümmer des alten Merw* (*Razvaliny starogo Merva*), St. Petersburg 1894.

Und der Beweis dafür? „He was 'too busy' to spare a few weeks to draft the grammatical sketches to accompany parts II and III“. Auch im nächsten Abschnitt spricht er nochmals von dem „always 'busy' ŽUKOVSKI“.

Die „personal knowledge of the facts“, die Herr IVANOW hier entwickelt, ist erstaunlich. Die beiden ersten Lieferungen des II. und III. Bandes der *Materialy ŽUKOVSKIJ's* enthalten allein an Texten und Glossaren zusammen bereits 637 Quartseiten; sie umfassen neun bzw. elf Dialekte, die vier Sprachen angehören. Für eine einigermaßen sorgsame Behandlung der Grammatik dieser Dialekte muß man a few years rechnen, d. h. das Fünfzigfache dessen, was Herr IVANOW annimmt. Auf einer so argen Unterschätzung¹ der Aufgabe ŽUKOVSKIJ's ruht das abfällige Urteil des Herrn IVANOW über ŽUKOVSKIJ.

Die „personal knowledge of the facts“ des Herrn IVANOW hält in entscheidenden Punkten einer Prüfung nicht stand. Mir scheint, daß Herr IVANOW selbst gegen die Grundsätze verstoßen hat, deren Befolgung er mir im Schlußabschnitt empfiehlt.

29. Dezember 1928.

¹ Wie wenig Herr IVANOW in ŽUKOVSKIJ's Schriften eingedrungen war, hatte er schon in der *RMM.*, vol. 60 (Paris 1925), S. 236, gezeigt. In der Besprechung der *Materialy* II, 1 und III, 1 ŽUKOVSKIJ's behauptet er dort, der Stoff sei im Jahre 1899 in Persien gesammelt worden — als ob ein so kurzer Aufenthalt zu der großen Leistung jener Bände hätte reichen können! Vielmehr hat ŽUKOVSKIJ die betreffenden neun Dialekte während der ersten Reise (1883—1886) aufgenommen und spricht in Bd. I (1888), S. VI, der *Materialy* über sie. Diese Stelle war Herrn IVANOW im Jahre 1925 ebenso unbekannt wie SALEMANN's Bericht über die Sammlungen ŽUKOVSKIJ's im *Bulletin de l'Acad. Imp. d. Sc. de St. Pétersbourg* vol. 31 (1887), Sp. 537—540. Nur der Stoff des Anhangs (S. 389—432) von Bd. II, 1 (1922) der *Materialy* stammt aus dem Jahre 1899.

ZU DEM AUFSATZE FASC. 2, S. 190ff.

Wie wir erst vor kurzem erfahren haben, hat Herr AHMED ZEKI WALİDİ seinen Aufsatz „Hwārezmische Sätze in einem arabischen *Fih*-Werke“ türkisch geschrieben und stammt dessen deutsche Gestalt aus der Feder von Herrn Dr. PAUL WITTEK in Konstantinopel. Wir halten es für unsre Pflicht, dies hier noch nachträglich bekannt zu geben.

Die Schriftleiter.

SPRECHSAAL — NOTES AND QUERIES.

NOCH EINMAL DAS ARABISCHE WEIBLICHE DEMONSTRATIV-PRONOMEN (s. oben S. 44 ff. und 319 ff.).

Die einheimischen Grammatiker sehen in dem Pronomen ذِهْ (ذِهْيَ) *dihī* eine Analogiebildung nach Formen wie هِْ *hihī*, غُلَامِيْهْ *ḡulāmihi* usw., also nach Formen mit dem Pronominalsuffix هِْ *hi* (s. Sibawaih, Mubarrad, Ibn Ġinnī und Ibn Ya'īš oben S. 49 und 320, ob.). Diese Auffassung schien mir nicht übel, und ich wollte das auch am Schluß meines Aufsatzes „Die weiblichen Demonstrativ-Pronomina“ sagen, habe es dann aber vergessen. Ich halte sie auch jetzt noch für annehmbar.

Zu ذِهْ *dihī*, für das ich keinen poetischen Beleg anführen konnte (oben S. 50, Anm. 3), hat mir inzwischen Herr Dr. J. FÜCK in Frankfurt a. M. einen solchen namhaft gemacht, nämlich den angeblich von Du-r-Rumma herrührenden Halbvers ذِهْ تَنْصَرِفْ ذِهْ تَضَرِبْ إِذْ يَنْتَبِئْ (so *T'A* VI, ٢٦٢, während *L'A* XI, ٤٢٦ und danach Du-r-Rumma, *Dīwān*, ed. MACARTNEY, S. 668, Nr. ٥٢, 2 zweimal ذِهْيَ steht).

Eine gute Parallele zu der Weiterentwicklung des pausalen *dih* über sekundär im Kontext gebrauchtes *dih* hinweg zu der vorherrschenden Kontextform *dihī* bildet die Weiterentwicklung der pausalen interjektionellen Endungen *āh*, *ūh*, *ih* über sekundär im Kontext gebrauchtes *āh*, *ūh*, *ih* hinweg zu den vokalisch auslautenden Kontextendungen *āhu* (*āhī*, *āha*), *ūhu*, *ihī*. Ich werde mich über diese Endungen, die, wie ungezählte andre grammatische Erscheinungen des klassischen Arabisch, bisher noch in keinem abendländischen grammatischen Werke befriedigend dargestellt worden sind, in einem der nächsten Hefte der *Islamica* eingehend äußern. Im vorliegenden Hefte ist leider dafür kein Raum mehr vorhanden.

A. FISCHER (Leipzig).

BÜCHERBESPRECHUNGEN — NOTICES OF BOOKS

E. N. HADDAD, *Arabisch, wie es in Palästina gesprochen wird*. Ein Leitfaden für Anfänger (mit Schlüssel). Jerusalem: Syrisches Waisenhaus 1927. Vertrieb für Deutschland: H. G. Wallmann, Leipzig C 1, Seeburgstr. 100. RM. 5.60

Der Verfasser, Herr ELJAS HADDAD, ist Lehrer des Arabischen am Syrischen Waisenhaus und hält seit Jahren für die englischen Beamten der Palästina-Regierung Kurse zur Einführung in die arabische Umgangssprache ab. Seine aus dieser Tätigkeit gewonnenen Erfahrungen hat er in dem vorliegenden Buche zusammengestellt. Es ist also ganz auf die Bedürfnisse von Benutzern zugeschnitten, die ohne Kenntnis des Klassisch-Arabischen und ohne besonderes Interesse für historisches Verständnis der Spracherscheinungen möglichst rasch einige Gewandtheit in dem alltäglichen Gebrauch des gesprochenen Arabisch erwerben wollen.

Wie weit dieses Ziel von dem Schüler erreicht wird, hängt ausschließlich vom Lehrer ab. Das Prinzip des Verfassers besteht darin, auch den Anfänger von vornherein an die arabische Schrift zu gewöhnen, damit sein Ohr durch das arabische Wortbild, das der im Land Befindliche öfter zu sehen Gelegenheit hat, unterstützt wird. Aber für einen Autodidakten bleibt es unmöglich, sich mit den arabisch geschriebenen, nicht transkribierten Texten abzufinden. Auch die Übung im Lesen und die Aussprache müssen ständig von einem Lehrer überwacht werden.

Auf S. 1—46 werden klare und einfache, wenn freilich auch nach ganz mechanischen Gesichtspunkten formulierte Regeln über die Hauptpunkte der Grammatik gegeben. In dem arabischen, dem wichtigeren Teil sind die SS. 1—18 den Schreib- und Leseübungen vorbehalten, S. 19—21 bringen Konversationsstücke, S. 22—23 ergänzen den Vokabelschatz, S. 24—25 enthalten Tabellen von Verbalformen. Die Themen der Konversationsübungen sind geschickt ausgewählt. E. BRÄUNLICH (Greifswald).

BERGSTRÄSSER, GOTTHELF: Einführung in die semitischen Sprachen. Sprachproben und grammatische Skizzen. München 1928, brosch. RM. 12.—; Leinen RM. 15.—.

Das Werk ist erwachsen aus Vorlesungen, die der Verfasser über das Gebiet der allgemeinen semitischen Sprachwissenschaft zur Orientierung solcher Hörer, welche nur einen Teil der Einzelsprachen zu treiben in der Lage waren, gehalten hat. Dabei ist so vorgegangen worden, daß die verschiedenen Sprachstufen jedes einzelnen Zweiges des semitischen Sprachstammes in einem Vertreter oder in mehreren Vertretern durch grammatische Skizzen charakterisiert und — natürlich abgesehen von dem 1. Kap. „Ursemitisch“ — durch instruktive und erschöpfend ausgewertete Sprachproben¹ erläutert werden.

Die behandelten Sprachen sind: Kap. 2: Akkadisch; Kap. 3: Hebräisch (Alt-, Mittel- und Neuhebräisch); Kap. 4: Aramäisch (Bibl.-Aram.; Syr.; Mandäisch; Ma'lûla- und Urmia-Syrisch); Kap. 5: Südarabisch-Äthiopisch², (Ge'ez; Amharisch; Tigrë; Mehrî); Kap. 6: Nordarabisch (Altarabisch; Zentralarabisch; Ägypt.-Arabisch; Marokk.; Maltesisch). Als Anhang ist eine Liste gemeinsemitischer Worte hinzugefügt. Man könnte demnach unter den wichtigeren selbständigen Dialekten nur das Minäo-Sabäische vermissen, auf das aber bewußt verzichtet ist, da dessen Vokalisation zu wenig bekannt ist. Daß die Darstellung aller Sprachen mit gleicher Vollkommenheit auf den Stand heutiger Forschung gebracht ist, dafür bürgt neben BERGSTRÄSSER's eigenem Namen die Reihe der Spezialisten, die nach dem Vorwort S. X die Korrekturbogen einer zustimmenden Durchsicht unterzogen haben.

Das Buch, das in Verfolg scharf umrissener Zielsetzung und in möglichst intensiver Durchdringung des gewaltigen Stoffes entstanden ist, ist aber nicht bloß eine Ergänzung und Erweiterung zu den oben erwähnten Vorlesungen des Verfassers geblieben, es gewährt auch dem fernerstehenden Sprachforscher einen wertvollen Einblick in die Probleme der Semitistik und in die innere Sprachform der semitischen Dialekte. Was endlich der Fachgelehrte dem Werke verdanken kann, wird erst der voll ermessen können, der es unternimmt, in einer Vorlesung mit ähnlichem Vorwurf die einzelnen semitischen Sprachen zu charakterisieren und gegeneinander abzugrenzen. Mit feinsinnigem Verständnis für sprachliche Wirklichkeiten führt uns BERGSTRÄSSER die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten der einzelnen Dialekte vor Augen. Dabei tritt mit Recht das Prinzip der Klassi-

¹ Bei diesen sähe man in einem Buch, das nicht ausschließlich für Fachgelehrte bestimmt ist, gern kurze Angaben über Abfassungszeit und Entstehungsort der Texte.

² Die Überschrift hätte besser wie in der „Vorbemerkung“ S. 1: „Südarabisch-Abessinisch“ gelautet.

fikation, obwohl es gelegentlich gestreift wird (z. B. S. 1; 17f.) stark in den Hintergrund. Die gerade auch in letzter Zeit unternommenen Versuche, aus näherer oder fernerer Verwandtschaft einzelner semitischer Sprachen genauere Wanderungsschichten ablesen zu wollen, müssen darum unbefriedigend bleiben, weil sich stets zeigen wird, daß gewissen Übereinstimmungen zwischen zwei Dialekten auf der einen Seite wiederum durchgreifende Abweichungen auf der anderen Seite gegenüberstehen, und es ist außerordentlich schwer, hier einen allgemein passenden Maßstab für eine quantitative Analyse zu finden.

Hinzu kommt noch folgendes: Es ist selbstverständlich längst allgemein anerkannt, daß einzelne Verschiedenheiten im Sprachgebrauch zweier Sprachen nicht gegen eine nahe Verwandtschaft derselben zu sprechen brauchen. Aber auch positiv betrachtet, gemeinsame Eigentümlichkeiten gegenüber anderen semitischen Sprachen beweisen noch keinesfalls einen näheren historischen Zusammenhang der Träger dieser beiden Dialekte. Wie der Biologe in der Naturwissenschaft müssen auch wir in der Linguistik, besonders bei so nahe verwandten Sprachen wie den semitischen, viel häufiger als bisher mit Konvergenzerscheinungen rechnen, indem sich unter gleichen oder ähnlichen Verhältnissen unabhängig voneinander gleiche oder ähnliche Sprachgewohnheiten herausbilden, und zwar gilt das in morphologischer wie in syntaktischer Beziehung. Obgleich nicht *expressis verbis* so doch *de facto* hat BERGSTRÄSSER diesem Gesichtspunkt Rechnung getragen. Gerade die Betrachtung jüngerer Sprachform zeigt uns, daß an verschiedenen Stellen gleichgeartete Neubildungen entstehen. Der Verfasser hat mehrfach auf solche Parallelen aufmerksam gemacht. Natürlich müssen wir dieselben Entstehungsmöglichkeiten auch für ältere Sprachstufen annehmen. Die systematische Sammlung dieser Konvergenzen würde für die historische Grammatik und für die Herausarbeitung der Besonderheiten semitisch-sprachlichen Geisteslebens von nicht zu überschätzender Wichtigkeit sein.

Im folgenden sei es mir gestattet, noch an ein paar Einzelheiten Bemerkungen anzuknüpfen.

Seite 7 werden die Verkürzungen der schwachen Verba gegenüber dem dreiradikaligen Verb als sekundär bezeichnet; sie sind „hauptsächlich Folge von Kontraktionen, wie sie eintreten, wenn einer der Wurzelkonsonanten ein Halbvokal (u. U. auch ein Laryngal) ist; zum andern Teil aber sind die kürzeren Formen die älteren, direkt von einer nur zweikonsonantigen Wurzel aus gebildet“. Hier ist die m. E. selbstverständlich scheinende Ansicht klar formuliert, daß wir sowohl mit echten vokalenthaltenden Wurzeln als auch mit biradikalen, später nach Analogie der ersten Gruppe erweiterten Wurzeln rechnen müssen. Diesem doppelten Entstehungsprinzip wird es nun nicht ganz gerecht, wenn das Buch sich

durchgängig auf den Standpunkt stellt, als wären alle schwachen Bildungen aus Kontraktionen entstanden. In einem auch für Nichtfachleute geschriebenen Werke hätte man vielleicht noch darauf hinweisen sollen, daß es aus Zweckmäßigkeitsgründen ratsam ist, von dieser durch Tradition gerechtfertigten Darstellungsweise einstweilen nicht abzuweichen, da es doch kaum je möglich sein wird, in allen Fällen mit Sicherheit zwischen den beiden Klassen zu scheiden¹.

S. 15. Gegenüber MEINHOF's Ansicht, daß es sich bei dem hebräischen Plur. *ābōt* zu *āb* „Vater“ gegen *nāšim* zu *'iššā* „Frau“ um Polarität handle, hat schon BROCKELMANN², m. A. nach zu Recht, geltend gemacht, daß die beiden Worte unter sich keine Gegensätze sind, dagegen mit ihren wirklichen Opposita *'immōt* „Mütter“ bzw. *'nāšim* „Männer“ in der Flexion übereinstimmen.

S. 57 ff. Ich hätte es vorgezogen, das Spezimen des Neuhebräischen nicht historisch nach dem Althebräischen, sondern nach der heutigen Aussprache zu transskribieren. Wie S. 37 Anm. 4 mitgeteilt wird, wird die ehemalige nachvokalische Spirantisierung der Laute *d g t* im zionistischen Neuhebräischen nicht mehr gesprochen; dazu kommt der Übergang von *h > ʔ* (ebenda Anm. 2) und einige andere Eigentümlichkeiten. Durch Aufnahme dieser lautlichen Abweichungen wäre der S. 47 besprochene Bruch zwischen dem gegenwärtigen und dem älteren Hebräisch noch sinnfälliger geworden.

S. 63. „Die im hebräischen geläufige Ersetzung von *a* in unbetonter geschlossener Silbe durch *i* (*e*) ist im Aram. bedeutend weniger verbreitet. . .“ Neben den vereinzelten Beispielen aus dem Syrischen und Bibl.-Aram. hätte noch hingewiesen werden sollen auf die Häufigkeit der Erscheinung im Mandäischen, siehe NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik* § 16; ebenso im Christl.-Paläst., siehe SCHULTHESS, *Grammatik des Christl.-Paläst. Aram.*, § 34a; vgl. auch BROCKELMANN, *Grundriss* I 147, unter *δ*) und *ε*).

S. 66, 2. Absatz u. S. 91. Der Verfasser schließt sich nicht — wenigstens nicht ausdrücklich — der Ansicht LITTMANN's³ an, daß die Verwendung des part. pass. + *l* + Pronominalsuffix im Sinne eines perf. act. in den östlichen neusyrischen Dialekten auf iranischen (kurdischen) Einfluß zurückgehe. Auch ich glaube nicht, daß die Ausführungen LITTMANN's überzeugend sind. Das Fehlen dieser Konstruktion im Ma'lūla-Dialekt

¹ Ein Mittel zur Ansetzung ursprünglich vokalhaltiger Wurzeln liegt in der von LANDSBERGER gefundenen, manchen Wurzeln inhärierenden Aktionsart, die Hand in Hand mit einem bestimmten Vokalisationstypus geht, siehe LANDSBERGER in *Islamica* II, 362; vgl. auch BERGSTRÄSSER, *Einführung* S. 10f.; 13.

² *ZDMG* 67 (1913) S. 112; s. jetzt auch *DLZ* 1928 S. 2155.

³ *OLZ* 29 (1926) Sp. 1005.

(also außerhalb iranischer Umgebung) beweist ebensowenig für die Theorie, wie andererseits nicht das Fehlen der Konstruktion in arabischen Dialekten in kurdischer Nachbarschaft gegen diesen Einfluß in Anspruch genommen werden könnte. Entscheidend muß der Umstand bleiben, daß im Alt-syrischen diese Ausdrucksmöglichkeit durchaus geläufig ist¹ und sich fast gleich häufig im Mandäischen findet².

S. 167 Zeile 22 hinter „herrschen“ füge ein: „unter den nichtarabischen Worten“.

Daß ein Semitist an dem Buche nicht wird vorübergehen können, liegt auf der Hand, aber ich schließe mit der Hoffnung, daß es ihm beschieden sei, auch unter den Linguisten anderer Sprachstämme und unter denen, die sonst der Gesamtheit des Stoffes etwas ferner stehen, unserer semitischen Sprachwissenschaft viele neue Freunde zuzuführen.

E. BRÄUNLICH (Greifswald).

¹ NÖLDEKE, *Kurzgefaßte syrische Grammatik*² § 279.

² NÖLDEKE, *Mandäische Grammatik* § 263.



VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN.

LIST OF BOOKS RECEIVED FOR REVIEW.

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

We can only bind ourselves to review or, in case of unsuitability, to return a book if the Editors have requested it to be sent to them.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

(* already sent out for review.)

Dārūlfünūn Edebijāt Fakūltesi Meğmū'asy. Bd. V, Heft 3/4. Sтамbul 1927.

Iran. Publié par l'Académie des Sciences de l'URSS. II. Léninegrad 1928. [Russisch.]

*ZWEMER, Samuel M., Across the World of Islam. Studies in aspects of the Mohammedan faith and in the present awakening of the Moslem multitudes. Fully illustrated. New York, Chicago, London and Edinburgh, Fleming H. Revell Company [o. J.]. \$ 4.—.

The Koran (Qur'ân). Translated by E. H. PALMER. With an Introduction by R. A. NICHOLSON. (The World's Classics. CCCXXVIII.) Oxford University Press. London, Humphrey Milford [o. J.]. Clo. 2/- net, lea. 3/6 net.

*TRÜMMER, Fritz, Ibn Sa'id's Geschichte der vorislamischen Araber. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1928. RM 3.60.

FERRAND, Gabriel, Introduction à l'astronomie nautique arabe. (Bibliothèque des géographes arabes publiée sous la direction de Gabriel FERRAND. T. I^{er}.) Paris, Paul Geuthner, 1928. 100 frs.

*IBN Faḍl Allah al-'Omari. Masālik el abṣār fī mamālik el amṣār. I. L'Afrique, moins l'Égypte. Traduit et annoté avec une introduction et 5 cartes par GAUDEFROY-DEMOMBYNES. (Bibliothèque des géographes arabes T. II.) Paris, Paul Geuthner, 1927. 100 frs.

Documents inédits d'histoire Almohade. Fragments manuscrits du "Legajo" 1919 du fonds arabe de l'Escorial. Publiés et traduits avec une introduction et des notes par E. LÉVI-PROVENÇAL.



(Textes arabes relatifs à l'histoire de l'occident musulman, publiés sous la direction d'E. LÉVI-PROVENÇAL. Vol. I.) Paris, Paul Geuthner, 1928. 160 frs.

The Arabic Commentary of 'Alī ben Suleimān the Karaite on the Book of Genesis. Edited by Salomon L. Skoss. Philadelphia, the Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1928. \$ 2.—.

Sefer Hariqma (Kitāb al-Luma') ab Jona ibn Ḡanāh lingua arabica conscriptus. Hebraice vertit Jehuda ibn Tibbon edidit Michael WILENSKY. (Scripta Academiae Litterarum Judaicarum. Corpus grammaticorum et exegetarum Judaeorum.) Fasc. prior. Berolini, sumptibus Academiae (Akademie-Verlag), MDCCCXXVIII. RM 17.50.

*Les poèmes érotiques ou Ghazels de Chems ed dīn Mohammed Ḥāfiz en calque rythmique et avec rime à la persane, accompagnés d'une introduction & de notes d'après le commentaire de Soudī. Par Arthur GUY. (Les Joyaux de l'Orient. Tome II.) T. Ier. Paris, Paul Geuthner, 1927. 40 frs.

*SMITH, Margaret, Rābī'a the Mystic & her Fellow-Saints in Islām. Being the Life and Teachings of Rābī'a al-'Adawīyya Al-Qaysiyya of Baṣra together with some account of the place of the women in Islām. Cambridge, at the University Press, 1928. 10/6 net.

*LEVY, Reuben, A Bagdad Chronicle. Cambridge, at the University Press, 1929. 15/-net.

I. HANS V. MŽIK, Beiträge zur Kartographie Albaniens nach orientalischen Quellen. — II. Baron Franz NOPCSA, Zur Geschichte der okzidentalen Kartographie Nordalbaniens. (Editio separata ex Geologica Hungarica, ser. geologica, t. III.) Mit VII Tafeln und 39 Textfiguren. Edidit: Institutum Regni Hungariae Geologicum. Budapestini 1929.

*MARSHALL, J. T., Manual of the Aramaic Language of the Palestinian Talmud. Grammar, Vocalized Text, Translation and Vocabulary by the late —. Edited from the Author's manuscript by J. Barton TURNER. With Introduction by A. MINGANA. Leyden, E. J. Brill, 1929. Cloth 21/-net.

MEISSNER, Bruno, Die babylonisch-assyrische Literatur. (In: Handbuch der Literaturwissenschaft herausg. von Oskar Walzel.) Wildpark-Potsdam, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion [o. J.]. RM 10.—.

Abgeschlossen 12. Mai 1929.

1 (391) 69



N.C.

Central Archaeological Library,
NEW DELHI.

Call No. 11951
901.05M/9sl.

Author—

Title— *Islamica*

"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.

S. B., 148, N. DELHI.